

1-1-2016

Rawls y Habermas : de la razón pública a la legitimidad política

José Joaquín Murcia Calderón

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Murcia Calderón, J. J. (2016). Rawls y Habermas : de la razón pública a la legitimidad política. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/61

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

**RAWLS Y HABERMAS: DE LA RAZÓN PÚBLICA A LA LEGITIMIDAD
POLÍTICA**

JOSE JOAQUÍN MURCIA CALDERÓN

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C.**

2016

A quien ha sido mi padre:
Jaimito.

Tabla de Contenido

| | |
|---|----|
| Introducción..... | iv |
| Capítulo I: Ideas Fundamentales..... | 13 |
| Concepción Política De Persona..... | 14 |
| Lo Razonable Y Lo Racional..... | 17 |
| Pluralismo: Las Doctrinas Comprehensivas Razonables..... | 20 |
| La Idea De Un Consenso Traslapado..... | 24 |
| La Idea De Una Sociedad Bien Ordenada..... | 27 |
| La Idea De Un Equilibrio Reflexivo..... | 30 |
| Capítulo II: Consideraciones Acerca De La Razón Pública de John Rawls..... | 35 |
| La Idea De La Razón Pública..... | 36 |
| La Naturaleza De La Razón Pública..... | 38 |
| El Contenido De La Razón Pública..... | 40 |
| La Razón Pública Y El Ideal De La Ciudadanía Democrática..... | 43 |
| Dificultades Y Limites De La Razón Pública..... | 46 |
| Capítulo III: La Propuesta de Jürgen Habermas: Un Acercamiento A Su Obra..... | 55 |
| Entendimiento Y Acuerdo: La Novedad Del Papel De La Razón..... | 57 |
| Racionalidad Discursiva o Razón Comunicativa..... | 61 |
| El Diálogo Racional: Escenario De La Acción Comunicativa..... | 65 |
| Situación Ideal De Habla, Argumentación Y Verdad..... | 69 |
| Acción Comunicativa En La Transformación Social..... | 77 |
| Conclusiones..... | 85 |
| Bibliografía..... | 99 |

Introducción

Si fuese posible titular el pensamiento de John Rawls y recoger la idea central que constituye alrededor de sus escritos, esto significaría hablar de la *Justice as Fairness*, esto es: de la *Justicia como equidad*, como *imparcialidad*. Sin duda este fue el trabajo de su vida como lo constatan dos de sus escritos más publicados: *Teoría de la Justicia* (1971) y *Liberalismo Político* (1993). De hecho, el azar quiso que la última de sus obras: *La Justicia Como Equidad: Una Reformulación*, viera la luz en español el mismo año de su muerte. Cuenta a propósito Fernando Vallespin¹ que: “en el caso particular de este libro se trata de una recopilación de clase que Rawls fue elaborado como apostillas y reformulaciones de sus ideas al final de la década de los ochenta” (1995); al respecto anota que incluso, “el mismo Rawls siempre reconoció, al imprimirse, que se veía impulsado a cambiar gran parte de lo escrito” (1995).

Esta tenacidad en la búsqueda de una obra bien hecha, llevada hasta los límites de su capacidad argumentativa ha sido su mayor seña de identidad como filósofo. Es un rasgo extraordinario de este autor, que se pasó toda la vida tejiendo y destejiendo, cual Penélope, el manto teórico de la justicia. Estos hechos son los que atestiguan que sobre su trabajo aún hay mucho por revisar. Por sus obras la filosofía vuelve a recuperar su papel como instigadora de la deliberación política, tarea aún, cuando la realidad en su historia parece negarnos un fundamento sobre cómo hemos de vivir y organizar las bases de nuestra convivencia.

Coherente en esto, no es casualidad que la *Teoría de la Justicia* apareciera en el contexto de las consecuencias de la guerra de Vietnam y de los movimientos por los derechos civiles de las minorías a finales de los sesentas. Esa misma atención al contexto le llevó a Rawls ir absorbiendo e incorporando a su teoría nuevas respuestas para problemas que comenzaban a llamar la atención política.

¹Catedrático de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid, y director del Centro de Teoría Política de dicha universidad. También ha sido profesor en Harvard, Frankfurt y Heidelberg.

Por esto mismo, la segunda gran parada en su trayectoria teórica es su *Liberalismo Político*. El énfasis, aquí no va a ser sólo la problemática de la redistribución, sino sobre la integración normativa de nuestras sociedades plurales. Sobre este hecho, la idea de la razón pública aparecerá en la obra de Rawls como una característica central de una sociedad democrática bien ordenada, es decir, una “sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia que todos sus miembros aceptan como suya” (Freeman, 1999, 573).

La cuestión de las bases de la convivencia y de la cooperación social, en un contexto en que el hecho del pluralismo, es una marca distintiva de los grupos humanos contemporáneos ha sido lo que inicialmente movió la inquietud de explorar el trabajo del profesor Rawls, sobre todo, porque no pocas veces las diferencias individuales determinan entre los miembros de la sociedad civil, sus fraccionamientos, sus conflictos, la intolerancia e incluso las formas de violencia.

En lo que se pretende ser enfático, es que en las sociedades democráticas modernas se pueden evidenciar pluralidad de doctrinas, entre sí incompatibles e irreconciliables, ya sean religiosas, filosóficas, morales, etc. Estas existen dentro de los estados democráticos; de hecho, las propias instituciones de estos estados favorecen la diversidad de doctrinas, estas son una consecuencia de la libertad individual que defienden. Rawls (1995), reconociendo esto como condición permanente se pregunta: “¿Cómo es posible que exista una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas razonables de índoles religiosas, filosóficas y morales? (...) ¿Cuáles y cómo llegar a unos términos justos de cooperación social entre ciudadanos que se caracterizan por ser libres e iguales, pero que están divididos por un profundo conflicto doctrinal?” (p. 19).

Este planteamiento bien podría ampliársele un elemento que el profesor de Harvard no considera explícitamente², pero que adquiere validez si se comprende como fuente problemática de la integración social, y por ende, del problema político. Teniendo presente la idea de sociedad ordenada de Rawls, cuyo fundamento es el de ciudadanos libres e iguales que pueden vivir en armonía, hay que considerar también como elemento divisorio, y es que entre estos hay una fuerte mayoría que, como doctrina comprensiva razonable, han abandonado su identidad con su ser político.

Esta doctrina comprensiva a la que se hace referencia, se manifiesta como abstencionismo, y emocionalmente como indiferentismo, desconfianza y desesperanza en para con el ejercicio de lo político y/o público. Por lo mismo, al igual que las inconmensurables diferencias religiosas, filosóficas y morales... a las que refiere el autor, el abandono de la identidad en el fuero de lo político divide y neutraliza profundamente el eficiente fin de cualquier proyecto socio-político.

El hecho de la pluralidad de doctrinas comprensivas revela que existen entonces pluralidad de concepciones de bien, de lo justo... etc; y, en el escenario delo público y lo político, un segundo hecho que surge a partir del pluralismo es el de la legitimidad de la fuerza, del poder. Las tesis del profesor Rawls (1995, p. 57 – 59) defienden que en un régimen democrático el poder político es concebido como el poder de los ciudadanos libres e iguales. Dada la coexistencia de pluralismo y de poder; se puede ir ampliar el planteamiento del problema que ya se inició: ¿en virtud de qué razones y valores -en virtud de cuál concepción de la justicia, dice Rawls (2010, p. 240)³ - pueden los ciudadanos ejercer legítimamente el poder unos sobre otros?

² Rawls siempre pensó en sujetos sociales de corte ilustrado, esto es que pueden valerse del uso de su razón; ahora, ¿dónde considerar a los sujetos, cuyo uso de razón mantienen en ellos una doctrina razonable que los abstiene de la participación como individuos políticos?

³ Este argumento es citado por Rodrigo Soto en su obra: La configuración de lo justo en John Rawls. No obstante, muestra Soto que dicho argumento aparece en un registro de clase de Rawls tomado por Kelly Edwars; publicado en 2001 con el título: Justice as Fairness (p. 70 - 71). Documento que no ha sido publicado en español.

De un modo intuitivo se sospecha cómo en la práctica pueden resolverse éstas diferencias: consiste en la tentación de las instituciones y de las ideologías, especialmente aquellas que tienen una fuerte mayoría, en destruir las prácticas pluralistas recurriendo a complejos arreglos normativos en el derecho, sobre los cuales se fundan la convivencia y la cooperación. Es aquí donde la inquietud de revisar la concepción rawlsiana de la razón pública podría aspirar a fortalecer al agente principal de la convivencia democrática y a las instituciones a través de las cuales este se despliega; o sea, al ciudadano como columna de la sociedad democrática. Es la preocupación por la concepción de lo justo, que está dirigido a desenvolverse en la pluralidad de los espacios públicos la visión que guía este trabajo.

Inicialmente y luego de revisar los componentes fundamentales de las tesis de Rawls, el proyecto monográfico sugiere la reconstrucción de la idea de la razón pública. Inclinado particularmente por esta opción, no sólo porque la noción posea importancia dentro del fondo argumentativo de los postulados de este autor, sino en cierta medida, movido por la intuición de demostrar que lo político, y con ello lo público es competencia de todos los sujetos sociales; de hecho y con esta consideración, cada sujeto ha de reconocer que se encuentra en plena condición de ser transformador, desde la participación consciente, en el escenario de lo político. Como resultado, y es la lectura que me permito, el abstraerse casi irrazonable de estos poderes ciudadanos y su representación, es la nota característica de los problemas en los modelos y proyectos políticos.

La razón pública, es en sí una herramienta teórica que explica el espacio de mutuo reconocimiento de pluralidad de doctrinas racionales en una sociedad. Y es que la teoría de Rawls implica como un hecho innegable la diversidad de doctrinas comprensivas, pero que pueden llegar a ser articuladas alrededor de la noción de razón pública como virtud política de una sociedad bien organizada (Soto, 2010, p. 231). Ésta es, en definitiva, la que define los límites y contenidos de un consenso entre estas.

Entender cómo funciona -en teoría- la razón pública, podrá permitirnos articular nuestros sentimientos, convicciones, etc. y pensarlos dentro de una concepción política y/o pública de la justicia como lo hace John Rawls. En este sentido, cabe aclarar que es el *Liberalismo Político* la obra de este pensador que mejor se acomoda a los efectos expositivos que se buscan, en tanto que muestra una mirada mucho más atenta a los fenómenos sociales reales y, no dudo, puede ayudar a reinterpretar el anhelo de estabilidad de las sociedades democráticas contemporáneas.

Retomando y puntualizando, el problema de este proyecto monográfico se concentra específicamente en estas dos cuestiones que se han enunciado: por un lado, la cuestión del pluralismo comprensivo; por el otro, la cuestión del poder legítimo. Sobre estas dos, se juega la consolidación y estabilidad de un proyecto socio-político, sobre todo porque no hay opción, sólo se puede vivir y desarrollar en medio de semejantes, pero tampoco, por ellos, renunciar a la propia satisfacción y negación de los principios propios. Nos hemos materializado, por así decirlo, desde la nada a este mundo social, con todas sus ventajas y desventajas. No teníamos ninguna identidad anterior a este mundo social al que entramos al nacer y en el que hemos de llevar nuestra vida completa. La sociedad política es cerrada: llegamos por ella a ser, a existir; y por cierto, no podemos entrar y salir de ella voluntariamente. Más urgente aun, por abandono e inconciencia política negarnos las posibilidades que ella ofrece.

Por este motivo es factible que necesitemos comprender el concepto de razón pública, para reencontrarnos como el fundamento que mueve la vida en sociedad y como configuración política; esto es, para que los conflictos de intereses se resuelvan de otra forma que no sea violenta; para que nuestras fuerzas se sumen en vez de oponerse; para librarnos de la guerra, del miedo y tal vez de la barbarie.

De lo que se tratará aquí es describir teóricamente y mostrar prácticamente como los ciudadanos pueden llegar a conformar un conjunto de principios o de

valores públicos si se quiere, que puedan ser admisibles como fundamento de un consenso entre estos. Por lo mismo, en este trabajo se analizará el concepto de razón pública elaborado por John Rawls con el objeto de dar un marco teórico a las bases de lo social; y siguiendo esta misma ambición, se remontará a las nociones prácticas de la acción comunicativa y razón comunicativa en la obra de Jürgen Habermas para mostrar que la posibilidad del dialogo ha de ser el escenario constante de lo socio-político y la posibilidad de una unidad de éste.

Trabajar sobre la concepción rawlsiana de razón pública permitirá rescatar el papel individual de la persona cuando se refiere a la materia de la justicia como fundamento de lo político. Ahora bien y siguiendo esta misma inquietud, si nos preguntásemos por el ámbito o foro donde ha de desarrollarse la razón pública, entendida como aquella que tiene presente la pluralidad de racionalidades y la que mueve a los individuos a reconocerse como incorporados en lo político, diríamos que es en la intersubjetividad del diálogo y la concertación.

Imagínese que la aportación de razón pública del norteamericano pueda llegar a ser objeto del dominio público, esto es, de las actuaciones de los sujetos que conviven en un mismo espacio. Este nuevo escenario no sólo respalda la pretensión de una sociedad bien organizada de Rawls, sino que, además, favorece la unidad y estabilidad de dicha organización en el tiempo. No obstante, el modo en que la razón pública llega a ser parte del dominio de cada individuo, es quizá una deuda en el trabajo del norteamericano pero que en Jürgen Habermas puede ser conectado a sus ideas de *acción comunicativa* y *racionalidad comunicativa*; que al igual que en Rawls, servirán para comprender la manera asertiva de cómo debería darse lo político.

Este proyecto se sirve de la obra de Habermas, no para hacer un análisis de los conceptos que de él se están incorporando, sino para entender y ampliar el espacio en donde la razón pública puede desplegarse. Si bien en Habermas la naturaleza de la razón se caracteriza por ser ella liberadora; es en el lenguaje, en la

palabra donde ella adquiere un exquisito desarrollo como acción intersubjetiva. Precisamente, la interacción humana que propician las acciones comunicativas de los sujetos, terminan siendo el único medio legítimo para coordinar las acciones de los sujetos en sociedad. Desde esta base, podría configurarse una ética y una política que nazca de la formación pública y privada de las conciencias de los sujetos. Efectivamente, las tesis de Habermas han de alinearse con la idea de que toda política, toda ética, todo principio y fin de lo social ha de estar abierta al otro. Lo socio-político no deberían ser objeto de división, sino que puede llegar a pensarse como un fin intersubjetivo, en la medida que no deja de considerar la libertad y la igualdad de los participantes.

Es así como las aportaciones de Habermas terminan ayudando a dilucidar cómo pueden conformarse bases institucionales para pensar en una racionalización y democratización de la política en las sociedades contemporáneas. La racionalidad comunicativa y la acción comunicativa, son conceptos de un ámbito teórico, pero que están inspirados en la necesidad de llegar a ser prácticos, porque a partir de estos se puede rescatar el valor de la participación individual de los sujetos, y comprender el entendimiento mutuo como acuerdo entre las partes.

Con Jürgen Habermas, este trabajo se detendrá a examinar, desde la teoría de la acción comunicativa, que la racionalidad discursiva y el entendimiento lingüístico son un poderoso mecanismo de integración social, integración no meramente casual o mecánica, sino por el contrario, una integración social que podría llegar a estar basada en valores y creencias compartidas, característica ideal de sociedades que pretendan ser legítimas. Y es que la intuición que se sigue desde este autor, consiste en trasladar a la racionalidad humana una función en la cotidianidad social y política con base en la comunicación intersubjetiva. De esta manera, la comunicación deja de tener un lugar residual y periférico en lo público o político, pues pretende mostrar que el habla es manifestación de lo que pensamos, y lo que pensamos es el fundamento que nos hace partícipes de lo social y lo político.

Se trata de examinar las aportaciones que los conceptos habermasianos de acción comunicativa, racionalidad discursiva, de teoría consensual de la verdad, e integración social en el terreno de la filosofía política. Sobre todo, por dos motivos: dichos conceptos permiten seguir comprendiendo cómo se dan y en qué consisten las relaciones humanas; y, comprender algunos problemas que Habermas aborda, dando cuerpo y continuidad a los planteamientos teóricos iniciados en Rawls.

El interés de extender así este análisis, es ofrecer en el presente proyecto una lectura de cómo hemos de ubicarnos y entendernos en el ámbito de lo social y de lo político. Ser razonables concedores de lo político y de lo que en ello nos compete, termina moviendo lo social más o menos homogéneamente y no de forma discontinua. Reconocernos como lanzados y protagonistas de este movimiento, estimula a la dialéctica de los argumentos y convierte el dialogo en el escenario constante que discierne lo político.

En el proceso de acercamiento al concepto de *la razón pública* como la ha introducido John Rawls, en la última mitad de esta década la idea ha sido explotada en mirar a abordar y desarrollar fenómenos sociales de inclusión; como debates éticos que adquieren relevancia en contextos públicos y políticos. Esta preocupación se encuentra en estudiosos como los de Iván Garzón Vallejo⁴ y Juan Antonio Martínez⁵. Cada uno dentro de su marco de investigación rescata los alcances y viabilidad que puede llegar a prestar el concepto de la *razón pública* en la consolidación de espacios en la vida política y pública en medio de las complejas diversidades humanas.

⁴ Docente e investigador de la facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de la Sabana. *Creencias Religiosas y Razón Pública* en 2012 es su más reciente publicación al respecto.

⁵ Docente de la Universidad Complutense en Madrid, preocupado por la injerencia del multiculturalismo en Europa. Publicó en 2011 un ensayo laureado titulado: *Razón Pública y Multiculturalismo*. Trabajo que recoge sus años de más reciente investigación.

En estos autores, debates como el aborto, la homosexualidad, el dogmatismo religioso...etc, pasan de ser importantes en la discusión social, pero no fundamentales para el establecimiento de la estabilidad política liberal, que en palabras de Claudio Sartea⁶ (2011, p. 207), cada vez busca ser mas secular. Así, desde el concepto rawlsiano, pensadores como Martínez y Francesco Viola⁷ empiezan a ver la necesidad de proponer un derecho universalista, incluyente, que a su vez posibilite ampliar el horizonte de lo que se entiende por bien común en el ámbito de lo político. Y es que precisamente, la preocupación de Viola (2011, p. 59) gira en torno a que la diversidad cultural no signifique una fragmentación de la esfera pública y política. En particular, un estudio sobresaliente a propósito de esta noción, la ha elaborado Moisés Vaca⁸ quien defiende que hay ciertas razones particulares aceptables que bien merecen ser objeto de la justificación de la organización política.

Hacer a una justa escala una hermenéutica del trabajo de Rawls como el que enseguida se ofrece, reviste pertinencia actual y futura, sobre todo, cuando día y por día emergen eventos sociales de debate, ya sean por su carácter moral, ya sea porque retan las tradiciones, porque transgreden las formas como se ha constituido lo político-social; incluso, encontramos algunos que pretenden tener un valor tal, como para recomponer de manera diferente lo político y lo público. Aquí, en ambos pensadores nos es posible reconocer, entretejida en sus ideas, la importancia de lo público, de lo político y lo social en la configuración de la justicia, del bien colectivo, de la libertad...; sin embargo, lo brillante que ha de rescatarse en estos filósofos,

⁶ Investigador de la Universidad de Roma. En 2011 publicó: *La Laicidad de una Razón Pública Ampliada*, de cuyo texto se ha hecho referencia.

⁷ Docente e investigador de Ciencias Políticas de la Universidad de Palermo. Ha desarrollado su trabajo entorno al multiculturalismo en Europa y su influencia en las formas de Estado. En 2011 publicó parte de sus investigaciones en un ensayo titulado: *La Vía Europea de la Razón Pública*, de cuyo texto se ha hecho referencia.

⁸ Docente e investigador de la Universidad Autónoma de México, junto con Itzel Mayans en 2014 publicaron: *El Triple Estándar de la Razón Pública*. Siendo el estudio en habla hispana más reciente al respecto.

es la justificación de que lo político no significa simplemente razonamiento válido, sino también argumento dirigido a otros.

Capítulo I: Ideas Fundamentales

En las líneas que siguen en este primer apartado se dará exploración a algunas nociones dentro de la obra de John Rawls. El precisar en estos y no en otros, obedece a que resultan aclaradores y necesarios preliminares para comprender el contenido del segundo capítulo. Precisamente, el trabajo de Rawls es particularmente rico por los recursos teóricos a que la necesidad de desarrollar sus ideas le va llevando; cada uno de los mismos resultan importantes al momento de acercarse a su obra, de hecho, resulta interesante como cada una de las nociones que va involucrando en su exposición se articulan con las demás y dan cuerpo al marco de sus tesis, que pretenden seguir defendiendo la posibilidad de un liberalismo político; o lo que es igual, la noción de justicia como equidad, que no es sino un ejemplo de lo que una concepción liberal podría ser.

Quede claro que la concepción política a la que siempre se refiere el autor, es la que refiere a la noción política de la justicia, que ha propuesto desde su obra de 1971 bajo el título de: *Teoría de la Justicia*; y que continúa revisando, ampliando y defendiendo en su obra de 1993: *Liberalismo Político*. Alrededor de una idea de justicia como imparcialidad, se desarrolla una nueva forma de construcción teórica de lo político; es decir, la justicia como imparcialidad es el centro de pensamiento político rawlsiano.

Retomando lo dicho, uno de los logros más destacados de este pensador es el de haber desarrollado una concepción política de la justicia. Haber entendido que la pregunta por la justicia es la pregunta por la estructura básica de la sociedad. Su intención debe valorarse como un vuelco en el hacer filosófico del pensamiento político. “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (Rawls, 1975, p.16). Esta analogía explica el giro en la propuesta del hacer de la filosofía política del norteamericano.

Mientras que en la tradición del pensamiento político la justicia podía llegar a ser un resultado variable dentro de un modelo político, o quizás, un valor social, o simplemente un resultado casual; el profesor de Harvard gira el discurso de la teoría política, elabora una noción de justicia previa a cualquier modelo político. Más bien, sentada la idea de lo justo -*Justice as Fairness*- construir el objeto de todo discurso y hacer político. La Justicia, el sumo bien moral e individual, es el epicentro del pensamiento de éste intelectual. La justicia no puede ser un producto del ejercicio político sino lo que inspire el ejercicio del pensar y del hacer de la política.

Sin duda cada uno de estos conceptos podría ser objeto de un análisis detallado, como cada uno de estos no puede comprenderse seriamente sin el apoyo de los otros. Esta mentalidad sistémica en los argumentos de Rawls termina convirtiendo su obra en una fuente profunda y densa, pero a la vez inspiradora de diversos estudios, como el que sigue.

Concepción Política de Persona

Persona es el individuo mismo investido de derechos políticos, lo que la hace ser inmediatamente ciudadano; de hecho, Rawls (1995, p. 55) da por entendido que las personas son libres e iguales, capaces de tener un sentido de justicia, además de poseer la capacidad de desarrollar una concepción de bien. Paralelo a esto, al entender la sociedad como un sistema justo de cooperación, supone que los ciudadanos, esto es, las personas, pueden comprometerse en la cooperación social toda su vida, y por lo mismo, pueden asumir la responsabilidad de sus fines en sociedad.

Para puntualizar lo dicho y responder a sus detractores, -cosa que aquí no compete- desde un principio Rawls (1995, p. 51) insiste que: sería erróneo entender su concepción política de persona dentro de un plano metafísico; dado a que encuentra lectores suyos que han resuelto ver identidad entre las nociones de posición original y velo de ignorancia con la acepción de persona. Los mismos son

recursos para elaborar su tesis de justicia como imparcialidad, más esto no presupone también, una concepción netamente teórica de persona.

Ampliando, este pensador concibe a las personas como seres que se reconocen a sí mismos como libres en los siguientes tres aspectos, a saber: (...) los ciudadanos son libres en la medida en que se conciben a sí mismos como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción de bien (...) esto no significa que estén sujetos inevitablemente a su concepción de bien particular (...) Más bien, en tanto que ciudadanos, se les ve como capaces de revisar y cambiar su concepción, fundados en elementos razonables y racionales, y pueden hacer esto si así lo desean. (Rawls, 1995, p. 51)

Sobre estas afirmaciones habría que detenerse en el siguiente aspecto en particular: además de su poder moral para formar, revisar y buscar una concepción de bien; las posibilidades en la esfera pública de la persona no se ven afectadas por esta condición, es decir, no existe en este caso ninguna pérdida de una condición fundamental que Rawls (1995) llama: “su identidad pública o institucional” (p. 52). A lo que se hace referencia con esta última noción es que independientemente de la capacidad para darse una concepción de bien en atención a los fines que particularmente pueden tenerse; ello no anula la posibilidad de poder desarrollarse suficientemente como miembro de una comunidad, o lo que es lo mismo, miembro de un entramado público.

En coherencia con lo que se ha dicho, de la mano del autor es lícito entender que los individuos pueden llegar a tener tanto objetivos o compromisos públicos como no públicos (1995, p.52). En general, los ciudadanos también tienen la posibilidad de trabajar, participar y/o suscribir otros valores como la justicia pública, es más, valores que desean ver incorporados en las instituciones políticas y en políticas sociales a las cuales también sienten que pertenecen.

Ahora resulta esclarecedor tener presente tres aspectos que Rawls (1995, p. 52) también considera al momento de seguir elaborando la noción política de persona: por un lado, estas dos clases de compromisos y/o vinculaciones, tanto públicas como no públicas, componen la identidad moral de la persona y dan forma al modo de vida de la misma. Por lo mismo, segundo, los ciudadanos deben ajustar y reconciliar estos dos aspectos o dimensiones en su ser moral; ya que podría suceder que en sus asuntos privados o en la dinámica interna de sus asociaciones, los ciudadanos consideren sus objetivos últimos de manera muy diferente e incluso por fuera de lo que les exige su vida pública. Y, tercero, incluso si las personas poseen diversas concepciones de bien, si cambian tales concepciones en su vida no pública, esto no implica necesariamente algún cambio en su identidad pública.

Un segundo momento en que los ciudadanos se reconocen mutuamente como personas libres e iguales, es cuando se consideran a sí mismos como fuentes de cualquier reclamación, es decir, se consideran con todo el derecho de hacer reclamaciones y plantear exigencias a las instituciones a las que pertenecen, con miras a hacer valer sus concepciones de bien. Pero aclara (1995, p. 54): “Siempre y cuando estas concepciones no se salgan de los márgenes permitidos por la concepción pública de la justicia”.

A este aspecto hay que hacer notar que los reclamos o exigencias que los ciudadanos exponen, están fundados, inspirados en sus particulares concepciones de bien y en la doctrina moral que profesan en su vida privada. Estas concepciones han de tenerse en cuenta también, en tanto que las mismas sean compatibles con la concepción pública de la justicia. Importante, de ser así, estas reclamaciones son justificables.

Finalmente, un tercer aspecto en el que los ciudadanos se reconocen como libres e iguales está relacionado con la capacidad de asumir la responsabilidad de sus fines y de ajustarse a las exigencias de vivir con otros. Lo que alrededor de este aspecto refiere Rawls (1995, p.55) y que en definitiva describe lo que es ser

persona, es que las mismas son capaces de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que pueden razonablemente esperar. Además, se conciben como capaces de restringir sus reclamos, en conformidad con las clases de cosas que permiten los principios de justicia.

Lo Razonable y Lo Racional

Con el fin de ampliar el espectro de comprensión de las ideas rawlsianas se incluye ahora la diferenciación que este autor hace de lo racional y lo razonable. Rawls admite que tal distinción se remonta a Kant; sin embargo, cabe aclarar que él les da un matiz particular a dichas acepciones dadas las particularidades de su exposición. Haciendo referencia al norteamericano (1995, p. 67), lo razonable lo asocia a la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, por lo racional, ha de entenderse la habilidad que poseen las personas de perseguir inteligentemente sus fines particulares, pudiendo ser estos innumerables.

Como los individuos están inevitablemente referidos a la convivencia con iguales, y han de desarrollar en el escenario de lo público su vida; entiéndase también lo razonable como la virtud de esas personas comprometidas con la cooperación social. En este sentido, lo razonable es un elemento que proporciona en las personas una base para la tolerancia en una sociedad caracterizada por el pluralismo de doctrinas. Ahora bien, Rawls (1995, p. 66) se esfuerza por clarificar esta noción de lo razonable, sobre todo cuando señala que las personas son razonables, por ejemplo, cuando están dispuestas a proponer o acatar principios o normas en términos justos de cooperación y cumplir con estos términos si se les asegura que las demás personas harán lo mismo.

En esta circunstancia que se describe, se deja notar la cualidad de lo razonable en las personas, dado a que éstas consideran que las normas o principios son lo suficientemente comprensibles, acordes y justificables ante todos como para que todos los acepten. He aquí la naturaleza de lo razonable: compréndase como

aquello que puede ser justificable, comprensible por todos, incluso por aquellos que, aún motivados de forma diferente, no podrán rechazar.

Dentro del cuerpo de las ideas de Rawls (1995, p. 67 - 68) lo razonable es un elemento propio de la idea de sociedad bien ordenada, o si se quiere, de una sociedad entendida como un sistema justo de cooperación. En tanto los términos justos de tal cooperación social sean razonables pueden ser aceptados por todos, hecho que va conformando el carácter de reciprocidad, de altruismo en dicha sociedad. Frente a lo que se ha referido Rawls (1995) insiste diciendo que: “lo que realmente motiva a los ciudadanos libres e iguales es que puedan cooperar con los demás en términos que todos pueden aceptar”⁹(p.68).

Esto último que apunta el norteamericano permite entender que la habilidad de ser razonables es la que en definitiva hace viable la existencia de lo político -con todo lo que ello incorpora- en una comunidad; en esta misma línea, la responsabilidad de esta vida política y social recae sobre estos mismos sujetos que la conforman, en la medida en que pueden ser acusados de quebrantar los principios o normas razonables que se han concertado. Hasta aquí queda enmarcada la generalidad de lo razonable.

Lo racional -explica Rawls (1995, p. 68)- se refiere (en una corporación o en una persona) a la capacidad de juicio o deliberación que persigue fines e intereses sólo en beneficio propio; en este sentido, lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines particulares, así como a la manera en que se les da prioridad y seleccionan medios para alcanzarlos. Aunque cada fin o interés es un fin o interés de alguien; sin embargo, téngase presente que: (i) no todos los fines o intereses

⁹ En contraste, las personas son irrazonables en el mismo aspecto básico: cuando planean comprometerse en esquemas de cooperación, pero no están dispuestas a honrar ningún principio o norma que especifiquen los términos justos de cooperación. En cambio, están dispuestas a quebrantar tales términos como convenga a sus intereses o cuando las circunstancias lo permitan.

benefician necesariamente a este alguien; y, (ii), estos fines e intereses se pueden seleccionar de muy distintas maneras.

Con esto último queda planteada la cuestión por los verdaderos alcances de lo racional, sobre todo, su importancia y límites en el contexto de una sociedad bien ordenada. Al respecto, a la letra el pensador apunta: “Lo que les falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral¹⁰ que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa como tal, y para hacerlo en términos que otras personas, en tanto que sus iguales, podrían suscribir razonablemente. No pretendo decir que lo razonable constituye el todo de la sensibilidad moral, pero incluye la parte que se conecta con la idea de la cooperación social justa” (Rawls, 1995: 69).

En este punto de la exposición restaría agregar que: los agentes razonables no tendrían objetivos propios que quisieran proponer como únicos y definitivos a fin de favorecer el ejercicio de cooperación justa; por su parte, los agentes meramente racionales les falta, como arriba se explicó, desarrollar un sentido por lo colectivo, lo que incluye lo justo, pues no reconocen dentro de su sola racionalidad la validez de las exigencias de los demás¹¹. Por esto mismo Rawls (1995, p.71) denota que existe una diferencia tangencial entre lo razonable y lo racional: “(...) es que lo razonable pertenece al ámbito de lo público de una manera en que lo racional no”. Esto significa que es a través de lo razonable como entramos como iguales al mundo público, de los demás; de hecho, es desde lo razonable que nos alistamos para proponer o aceptar los términos justos de la cooperación.

¹⁰ Esta idea había sido a su vez planteada por Kant en: *La región dentro de los límites de la mera razón*. A las personas racionales, diría Kant (1979) “Les falta una predisposición a la personalidad moral” o en este caso de cooperación social justa, esa sensibilidad moral que se encuentra dentro de la capacidad de ser racional.

¹¹ En modelos de democracias, los representantes de los ciudadanos, como agentes racionales pero sobre todo razonables, deben estar situados razonablemente, esto es, justa y simétricamente, sin que ninguno tenga ventajas en la negociación sobre los demás. (Esto se logra mediante el velo de ignorancia). Para empezar a considerar y desarrollar la justicia como imparcialidad y los términos justos de cooperación (Rawls, 1995, p. 70 - 72).

Estos términos de los que se hace mención son los que más tarde se establecerán como los principios que especifican, regulan, determinan las razones que hemos de compartir y reconocer entre todos, formando así, entre todos, nuestras relaciones sociales. Estas palabras se ratifican si se analiza en lo que enseguida agrega el pensador norteamericano:

“En la medida en que seamos razonables, estaremos preparados para elaborar el marco del mundo público social, marco que es razonable esperar que todos suscriban y de acuerdo al cual todos han de actuar; sobre todo, porque todos han participado de alguna forma en él, y por tanto, confiamos en que los demás también harán lo mismo. Si no podemos confiar en las demás personas, entonces sería irracional o en perjuicio de uno mismo actuar de acuerdo con estos principios” (Rawls, 1995, p.71).

Siguiendo la cita anterior, la importancia de lo razonable recae en el hecho de que nos lleva a considerar al otro. Reitérese que correspondería a una cualidad en el ámbito de lo público. Que los individuos tengan la posibilidad de ser razonables, también implica que esta abiertos a los argumentos, a las razones de otros; incluso abiertos a aceptar, si es el caso, tales argumentos y razones como propios. Esto es, evaluar los mejores argumentos por las mejores razones (Botero & otros, 2005, p. 25).

Evaluar los argumentos por las mejores razones quiere decir, también, que los individuos están conscientes de que sus convicciones pueden cambiar, es decir, son capaces de modificar sus opiniones acerca de lo consideran justo, bueno, realizable.... etc, justificando el porqué de su cambio de posición. (Botero & otros, 2005, p. 27).

Pluralismo: Las Doctrinas Comprehensivas Razonables

La variedad de doctrinas comprehensivas racionales es para Rawls una realidad ineludible, además de ser la característica principal de estas sociedades

contemporáneas; de hecho, el pluralismo¹² de doctrinas resulta siendo la nota que distingue y divide profundamente a los hombres y mujeres que conviven en sociedad. En tanto que cada persona puede expresar y defender doctrinas religiosas, filosóficas, políticas, morales...etc, diferentes e incompatibles entre sí; y siendo este fenómeno inevitable y progresivo, Rawls se plantea un interrogante fundamental, interrogante que mueve poderosamente la producción de este proyecto.

A la letra la cuestión rawlsiana al respecto reza: “¿Cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmar todas una misma concepción política? ¿Cuál es la estructura y el contenido que permiten a una concepción política obtener el apoyo de todos?” (Rawls, 1995, p.13).

Con el fin de precisar la naturaleza de tales doctrinas, este pensador especifica que en ellas pueden rastrearse tres características: “La primera, es que una doctrina razonable es fruto de un ejercicio de la razón teórica¹³; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente. Segundo, organiza y caracteriza valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo¹⁴. Por último y como tercera característica, una

¹² El pluralismo razonable de doctrinas, tienen como consecuencia la ampliación del concepto de bien, de felicidad, de vida buena, de justicia... Reconociendo el pluralismo de doctrinas, Rawls controvierte aquella tradición positiva de la política que parece haber insistido en que no existe sino una concepción de bien razonable y racional.

¹³ En un sentido general, la razón en Kant es la formuladora de principios. Se divide en razón teórica y razón práctica. No se trata de dos razones distintas sino de dos usos de la misma y única razón. Cuando dichos principios se refieren a la realidad de las cosas, cuando utilizamos la razón para el conocimiento de la realidad, estamos ante el uso teórico de la razón ó razón teórica; cuando dichos principios tienen como objeto la dirección de la conducta humana, la razón tiene un uso práctico. En su uso teórico la razón genera juicios que junto con la sensibilidad y el entendimiento componen las tres facultades cognoscitivas principales que Kant estudia en la *Crítica de la razón pura* (1781). Y, en su uso práctico la razón genera imperativos o mandatos.

¹⁴ Al señalar que valores cuentan con especial importancia y cómo equilibrarlos cuando entren en conflicto con una doctrina comprensiva razonable; por ende, también es un ejercicio de la razón práctica.

concepción comprensiva razonable no es necesariamente algo fijo e inmutable, normalmente pertenece a una tradición de pensamiento y de doctrina, o deriva de esta tradición, y aunque permanece estable a través del tiempo, y no está sujeta a cambios súbitos e inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones” (Rawls, 1995, p.76).

A propósito de estas características que definen lo que sería una doctrina razonable, Rawls (1995, p. 75), señala que estas, además, poseen una carga de juicio; es decir, primero, que la doctrina que profese cualquier persona, no es sino para ella verdadera; no es sino una de tantas doctrinas razonables. Al profesarla, esa persona cree, por supuesto, que es verdadera, o por lo menos razonable. Segundo, las doctrinas entre sí no pueden tener sobre las demás mayor ascendencia, o mayores méritos, como no sean los que contribuyen a su propio punto de vista. Y tercero, Rawls (1995, p. 76 - 77) especifica que en la medida en que existan muchas doctrinas razonables, en la idea misma de lo razonable no exige ni de nosotros ni de las otras personas, la creencia única, absoluta en determinada doctrina pese a que podamos profesarla.

Yendo al ámbito de lo político, lo que este pensador si considera inadmisibles e irrazonables, es utilizar el poder político para reprimir doctrinas razonables o puntos de vista comprensivos que difieran con el propio o con el objeto del poder gubernamental. En efecto dirá Rawls (1995): “(...) insisten en que sólo sus creencias son las verdaderas¹⁵, y las imponen. Pero esto es una afirmación que todos podrían hacer, de hecho, constituye una aseveración que nadie podría hacer valer ante todos los ciudadanos en general de no ser por la fuerza” (p. 77-78).

Lo que se quiere dejar en claro partiendo de lo señalado, es que quienes insisten en sus creencias como verdaderas, al menos las quieren imponer no porque

¹⁵ Esto es lo que Rawls denomina como carga de juicio o de valor. Sobre esta se establecen los límites de lo que puede ser justificable, incluso, alguna forma de libertad de conciencia o de pensamiento.

efectivamente sean verdaderas sino porque son sus creencias; por otro lado, quienes hacen una aseveración de este tipo ignoran, a propósito que los demás también son razonables y considerarán a los primeros irrazonables. A este respecto y haciendo referencia al caso inmediatamente apuntado, Rawls (1995, p. 77) insiste que efectivamente estos primeros podrían calificarse como irrazonables, pues pretenden utilizar el poder del estado, el poder colectivo de los ciudadanos iguales ante la ley, para impedir que el resto, o una parte de la ciudadanía, profese o afirme sus propios puntos de vista.

Y es que se puede confirmar esta posición rawlsiana (1995, p.78), si se entiende que -como al inicio del capítulo se enuncio- al ser los ciudadanos libres e iguales, tienen una participación igual en el poder corporativo político, y por ende, coercitivo de la sociedad. Por tanto, no hay ninguna razón por la que cualquier ciudadano, o asociación de ciudadanos, tuviera el derecho a utilizar el poder policiaco del estado para decidir según lo oriente su doctrina comprensiva particular de esa persona o de esta asociación.

Hasta aquí se puede entender que cuando se está representado en pie de igualdad -por medio de la posición original, por ejemplo- cualquier representante de la ciudadanía podría tener algún grado de autoridad para desdeñar, minimizar, anular... las doctrinas comprensivas de otros. Analizando esto dirá Rawls (1995): "(...) tal autoridad carecería de fundamento en la razón pública" (p. 78). Lo que debe proponerse¹⁶, es una forma de tolerancia y de libertad de pensamiento entre ciudadanos libres e iguales, en tanto que personas razonables, pueden exigir unos de otros respeto sobre sus puntos de vista comprensivos (1995, p. 78).

De la exposición que sobre este título se ha hecho, ha de quedar hasta este punto claro que: (i) tal pluralismo de doctrinas racionales es innegable, de hecho es una realidad que prevalecerá a través del tiempo; (ii) tales doctrinas deben ser el

¹⁶ De hecho, su propuesta es parte del ideal político de ciudadanía democrática que se ampliará en el segundo capítulo del presente proyecto en la noción de la Razón Pública.

tema de un “consenso traslapado”¹⁷, que por un lado atenúe los conflictos que puedan darse entre los sujetos a causa de sus doctrinas; y, que a su vez sirva de sostén a un régimen constitucional. Es decir, tal consenso debe recibir el apoyo de las doctrinas comprensivas racionales de los ciudadanos, así, tal consenso no solo termina agrupando a un número diverso de seguidores, sino que además asegura plausiblemente la estabilidad de tal sociedad política.

La Idea De Un Consenso Traslado

Traslado, superpuesto, entrecruzado... son traducciones al español que hacen referencia a un mismo concepto al que ha recurrido el profesor Rawls. Traslado, superpuesto, entrecruzado... son en sí mismas las propiedades distintivas que ha de tener un consenso que pueda ser efectivo al momento de conservar la unidad y estabilidad de una sociedad bien ordenada. “Superpuesto porque se encuentra al principio, antes de cualquier doctrina social para que favorezca la unidad y la estabilidad; entrecruzado, porque se enlaza o puede conectarse mas o menos coherentemente con la mayoría de estas doctrinas sociales” (Maldonado, 2001, p. 213).

A propósito de lo que señala el pasaje anterior, al respecto del sentido que posee esta noción, Rawls explica que la misma funciona como eje articulador de las doctrinas y creencias existentes en una sociedad; además, tal consenso termina convirtiéndose en un punto de referencia práctico y normativo desde el que se pueden justificar o no las razones y las acciones de los ciudadanos en este ámbito de lo público (Habermas & Rawls, 1998, p. 93)¹⁸.

Como ya hubo ocasión en el anterior título, dado el razonable pluralismo característico de estas sociedades actuales, una doctrina comprensiva de éstas -

¹⁷ En el siguiente título habrá ocasión para dilucidarlo con mayor amplitud.

¹⁸ Replica Rawls a Habermas especificando que: “no habría justificación pública alguna para una sociedad política sin un consenso entrecruzado razonable”.

cualquiera que esta sea- no puede servir para asegurar la base de la unidad social, como tampoco puede ser suficientemente funcional en cuestiones políticas fundamentales (1995, p. 137-138). Estas doctrinas no pueden tener un papel normativo en la elaboración o justificación de lo público, sobre todo porque los ciudadanos no atenderán al contenido de las doctrinas de los demás, más si estas transgreden las propias (Habermas & Rawls, 1998, p. 91 – 92). Precisamente, ante este panorama que reta la posibilidad de la sociedad bien organizada, y por lo mismo estable en el tiempo, Rawls introduce la idea de un “consenso traslapado”:

En tal consenso, las doctrinas comprensivas razonables suscriben la concepción política, cada una desde su punto de vista. La unidad social se basa en alcanzar un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad de éste es posible cuando las doctrinas razonables que forman el consenso (...) no entran en demasiado conflicto con los requisitos de la justicia y con los intereses de los ciudadanos (Rawls, 1995, p. 137).

Nótese que con éste nuevo elemento teórico, el profesor Rawls está dotando de mayor realismo y realización tangible a la idea de una sociedad bien ordenada. Por este concepto, su idea de sociedad adquiere un matiz más acorde con las condiciones históricas y sociales reales. Lo que está insinuando en el fragmento anterior, es que todos los ciudadanos podrían suscribirse a la misma concepción política, cada uno desde su doctrina particular; lo que quiere decir, que no lo estarían haciendo por las mismas e idénticas razones, sino que lo estarían haciendo desde el fondo que les da sus doctrinas comprensivas.

En definitiva, la existencia del pluralismo razonable implica que no existe una doctrina comprensiva sobre la cual pueda afirmarse la concepción política pública. De acuerdo con Rawls (2010, p. 235); la concepción política se afirma a través del consenso entrecruzado, que es razonable. Es decir, la concepción política resulta siendo apoyada por las distintas doctrinas, que es lo que termina conformando una base razonable de unidad política en una sociedad. Es el

consenso traslapado el que establece una especie de equilibrio de fuerzas entre la pluralidad de doctrinas existentes.

Ahora bien, puede entenderse este consenso traslapado como la razón que envuelve las razones políticas generales a las que están suscritas personas libres, aun conservando sus razones o doctrinas comprensibles particulares; incluso, desde estas razones particulares tal consenso merece de igual forma ser defendido (Rawls, 1995, p. 148-149). Y es que precisamente, dentro de la visión política rawlsiana este consenso es posible porque dicho consenso posee los siguientes rasgos: primero, sus exigencias se limitan a lo público y a la estructura básica de la sociedad; segundo, su aceptación no presupone una visión comprensiva particular; y tercero, sus fundamentos son familiares, pueden entrecruzarse con las doctrinas de los ciudadanos porque proceden de la cultura política pública¹⁹ (1999, p. 593 – 594) (2010, p. 235).

Precisamente por esto que se acaba de señalar el consenso rawlsiano se diferencia diametralmente de un mero *modus vivendi*²⁰ donde la tolerancia es la base de la convivencia en medio de las diferencias entre los sujetos; y donde la estabilidad depende de situaciones circunstanciales que balancean las fuerzas (1995, p. 159). El consenso de Rawls se sostiene desde lo esencial, como inserto en un diálogo frente al ancho espectro de las doctrinas comprensivas. Y es que, en un régimen caracterizado por el pluralismo, sólo la posibilidad de un consenso así elaborado, puede ayudar con la estabilidad y la unidad social, pues está contando con el reconocimiento público.

¹⁹ En *The idea of public reason revisited*. en *Collected Papers*, p. 593-594. Rawls diferencia la cultura de trasfondo de la cultura política. La primera es básicamente la cultura de la sociedad civil, la de sus diversas asociaciones; mientras que la segunda, comprende las acciones de estas asociaciones cuando pretenden ejercer acción en lo público por medio de alguna intención política.

²⁰ En cursiva, porque la referencia también es aportada por Rawls en: *Tres Características de un Consenso Entrecruzado* (Vease: 1995, p. 146 -147).

En definitiva, para una concepción de justicia en una sociedad política como la que el norteamericano propone, esta es, un régimen seguro y duradero, debe estar soportado libremente por la mayoría de los ciudadanos. Ahora, para que sea efectivo tal consenso, el mismo debe abstraerse de las concepciones doctrinales de los sujetos y proceder, y abarcar, sólo aquellas cuestiones que tienen que ver con lo público; generando políticas que serían razonables compartir (1995, p. 152-153)

Así, el consenso traslapado, se convierte en esa herramienta que permite suscribirse a una concepción política, en tanto que dicho consenso es el punto de vista compartido desde el que pueden resolverse los problemas en los que pueden entrar el pluralismo de doctrinas; y, desde el que pueden constituirse los fundamentos constitucionales (Soto, 2010, p. 234). En definitiva, termina dando respuesta al problema de la estabilidad en el tiempo a una sociedad políticamente bien organizada, pues tal consenso sería la base para ello.

La idea de una sociedad democrática bien ordenada termina salvando lo socio-político, en medio de la diversidad de doctrinas, ideologías y concepciones que sustentan quienes viven en ella. La necesidad de un consenso entrecruzado, es una condición sin la cual tal régimen de sociedad no sería posible. Por su ascendencia en el conjunto de la teoría del profesor Rawls, se abre un espacio para revisarlo en el siguiente título.

La Idea De Una Sociedad Bien Ordenada

La idea de sociedad bien ordenada²¹ es descrita por Rawls (1995, p. 56) como un sistema justo de cooperación a través de generaciones que se desarrollan bajo dos ideas afines: primero, la idea de ciudadanos considerados como personas libres e iguales, y segundo, la idea de una sociedad bien ordenada vista como una sociedad

²¹ A lo largo de sus escritos, tal sociedad es presentada siempre como una sociedad enmarcada por un orden democrático en los términos del liberalismo clásico. Precisamente, es la democracia constitucional la que para Rawls (1995, p. 57) mejor se acomoda y orienta el pluralismo razonable.

efectivamente regulada por una concepción pública de justicia. Como en el primer título ya se ha presentado la primera idea afín; es procedente ahora explicar la segunda en el pensamiento del norteamericano.

Esa reconocida concepción pública de justicia goza de tres características: Primero, es una concepción moral construida específicamente para la estructura básica de la sociedad, lo que quiere decir que no se aplica directamente a otras asociaciones o grupos dentro de la sociedad. Segundo, aceptar esa concepción supone no aceptar ninguna doctrina comprensiva particular, se trata entonces de una concepción que se presenta como razonable a todos. Y tercero, en la medida de lo posible, esta concepción se formula bajo ideas familiares o afines a la cultura pública de la sociedad, por ejemplo, ideas como igualdad, libertad, hermandad...etc. (2010, p. 240)²².

Parafraseando a este pensador (1995, p. 56), decir que una sociedad está bien ordenada implica tres cosas: como ya se dijo, (i) existe en tal sociedad una justicia públicamente reconocida, es decir, es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de justicia; (ii) sus instituciones sociales conforman un sistema de cooperación; de hecho, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer que dichas instituciones cumplen con dicho principio de cooperación; y (iii), los ciudadanos de tal sociedad poseen un sentido efectivo, vivencial de la justicia, por lo mismo, obedecen a las instituciones a las que pertenecen en tanto que las consideran justas. En definitiva, es una sociedad regida por principios que nadie podría razonablemente rechazar. En consecuencia, obtendríamos una sociedad relativamente homogénea, estable en sus creencias normativas básicas y en la que hay un consenso general sobre lo que constituye la vida buena. (1995, p. 201)

²² Este argumento es citado por Rodrigo Soto en su obra: La configuración de lo justo en John Rawls. No obstante, muestra Soto que dicho argumento aparece en un registro de clase de Rawls tomado por Kelly Edwars; publicado en 2001 con el título: Justice as Fairness (p. 52).

Hasta donde se explica, probablemente puede considerarse que tal concepto de sociedad bien ordenada es quimérico; sin embargo, el mismo Rawls considera que: “cualquier concepción de justicia que no pueda ordenar bien a una democracia constitucional es inadecuada como concepción democrática. (...) Ya que una sociedad democrática se caracteriza por el hecho de existir en ella un razonable pluralismo” (1995, p.56). El pluralismo entonces, es la materia desde la cual ha de ordenarse tal sociedad.

Queda claro entonces que una sociedad bien organizada para Rawls (1995, p. 57 – 58) es una sociedad fundamentalmente justa; y este sistema de organización de tal sociedad es justo, sólo si sus miembros lo consideran como tal. En definitiva, para lograr tener en ella una apropiada concepción de justicia, es necesario que los ciudadanos, acepten como suya una idea de justicia. Diametralmente opuesto a la idea de justicia, Rawls (1995, p.58) admite que intentar asegurar y mantener la adhesión continua y compartida hacia una sola doctrina comprensiva, sea esta religiosa, filosófica, moral... etc, sólo es posible mediante el uso opresivo²³ del poder del Estado.

La visión de orden social del norteamericano no solo incluye la noción de una justicia compartida, sino que además, esta sociedad se enmarca en un régimen democrático que, para que sea durable, debe tener un sostén libre y voluntario de por lo menos la mayoría de sus ciudadanos; esto significa que para que dicho orden sirva de base para todos o de base pública, tal régimen constitucional, y desde luego, tal concepción de justicia debe ser tal, que puedan suscribirla quienes profesan muy diversas y hasta opuestas, aunque razonables, doctrinas comprensivas (1995, p.58).

Para cumplir con este propósito, este pensador hace notar que como no existe una razonable doctrina comprensiva que puedan profesar todos los

²³ El mismo toma la expresión: “El hecho de opresión” de Sanford Shieh.

ciudadanos; la concepción de la justicia que se afirmará para ésta sociedad democrática bien ordenada será limitada, orientada y encaminada al “Dominio Público”. A la letra Rawls (1995) dice. “La idea de una sociedad democrática bien ordenada debe configurarse en concordancia con el escenario de lo público” (p.59). Queda con esta tesis salvaguardado el pluralismo de doctrinas; y queda dispuesto a lo razonable de los ciudadanos en sus decisiones, la manera en que esta sociedad democrática y justa, a la que se han inscrito, se relaciona con sus propios puntos de vista comprensivos.

Una vez dilucidado el problema y la propuesta de solución, Rawls (1995, p. 59) se detienen a puntualizar que para que una sociedad democrática bien ordenada pueda mantener permanentemente esta condición; inicialmente, tal sociedad debe apoyarse en una concepción política de la justicia que sea fruto de un consenso traslapado o entrecruzado; es decir, que sea esa concepción de justicia exprese el contenido y criterios políticos de quienes participaron; y segundo, que las doctrinas comprensivas no razonables -que siempre habrán- no obtengan la suficiente aceptación como para entorpecer la justicia esencial de esa sociedad.

La Idea De Un Equilibrio Reflexivo

Los elementos que componen la idea de justicia como equidad han ido apareciendo a lo largo de este capítulo, no obstante, hay que tenerlos presente: (i) un criterio público de justicia, consistente en los dos principios de justicia; (ii) las directrices que guían la aplicación de este criterio de justicia; y (iii), unas virtudes²⁴ políticas como son: la idea de la razón pública y el deber de civilidad. Estos tres elementos nos llevan a (iv) la idea de una sociedad bien ordenada, que resulta siendo especificada según las condiciones particulares del ambiente natural, la cultura, la historia, el nivel de desarrollo...etc. Estos cuatro elementos anteriores, se supone, son los que deben guiar la conducta de los ciudadanos -no sólo la de los ciudadanos

²⁴ Que serán objeto del siguiente capítulo.

hipotéticos en la posición original e inmersos en el velo de ignorancia- sino de los ciudadanos existente aquí y ahora.

Para ello un quinto elemento es requerido: “*el equilibrio reflexivo*”. Este es un mecanismo por el cual se puede justificar continuamente la necesidad de la posición original en los ciudadanos. Por así decirlo (2010, p. 231), el equilibrio reflexivo es un experimento mental que ayuda a entender cómo se pueden aplicar o mantener constantemente los cuatro elementos arriba mencionados ante los nuevos retos de diseño en los mismos que surgirán como problemas a la realidad diversa y cambiante de los ciudadanos. Eventualmente, lo que se quiere decir con esto, es que tal equilibrio reflexivo, puede ser guía para hacer los ajustes necesarios en esos cuatro elementos, a la luz de las nuevas experiencias e influencias.

A propósito de esta idea del equilibrio reflexivo, Rodrigo Soto (2010) ubica este recurso de Rawls partiendo del siguiente planteamiento: “...en la sociedad democrática bien organizada, el criterio público de la justicia y los principios de justicia, con todo lo demás que ello conlleva, es justificable desde el hipotético estado de la posición original; pero cuando estamos refiriéndonos a los ciudadanos reales de aquí y ahora, ¿cómo es posible que estos mismos elementos sean justificables también para ellos?”. (p. 231)

Inicialmente considérese que para Rawls, al igual que para la tradición política liberal, y en especial a aquella heredera del contractualismo a la que se ciñe, le interesan las facultades que se dan en el hombre gracias al uso libre de su razón, que aquellas que le han sido añadidas por tradición. Precisamente por eso, el norteamericano concibe al hombre capaz de lograr acuerdos de justicia gracias dos posibilidades morales, que estos poseen. Estas corresponden a: “la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia (la capacidad de reconocer, los términos equitativos de cooperación y de ser razonable²⁵), y la capacidad de una concepción

²⁵ Según ya se explicó. Lo razonable es un elemento propio de la sociedad como sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables los hace susceptibles de ser aceptados

del bien (y, por tanto, de ser racional)” (Rawls 1971, p.45). Estas son las dos potestades sobre las cuales Rawls fundamenta la abierta posibilidad que tienen los individuos de lograr acuerdos de justicia.

Ahora bien, Rawls es consciente del carácter falible de los razonamientos, como lo falibles de las concertaciones a las que se puedan llegar, pero no por ello, renuncia a considerar la posibilidad de un contrato social mismo. A propósito de este contrato, Rawls nos hace una precisión: “hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales” (Rawls 1971, p.28). Principios que eventualmente podrían entrar en conflicto con los principios y maneras de razonar individuales de los ciudadanos.

Es indispensable entonces, alcanzar en algún momento un equilibrio reflexivo. Este sería un mecanismo para darle efectividad a la realización de los acuerdos y hacerle frente a las cambiantes circunstancias, expectativas e influencias, que a la postre son la génesis de los conflictos entre los ciudadanos con lo concertado -llámense a estos acuerdos criterio público de justicia, principios de justicia, razón pública, sociedad bien ordenada...etc-. En *Teoría de la justicia* (1971) Rawls desarrolla este nuevo concepto en los siguientes términos:

“Pese a que haya un acuerdo establecido, es de suponer (...) que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aún los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia delante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y las otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca los principios que correspondan

por todos. Esto forma parte de su idea de reciprocidad. Tal idea incorpora imparcialidad y ventaja mutua, a fin de todo el mundo salga beneficiado (1995, p.68).

a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como equilibrio reflexivo”. (p. 32)

Es el equilibrio entonces una dinámica de revisión y ajuste, bien sea de las condiciones contractuales de los principios de justicia y del criterio público que hemos forjado de los mismos -incluyendo aquí también los demás elementos de la sociedad bien ordenada- frente a nuestros juicios y valores; ó, podemos también revisar y ajustar nuestros juicios, valores y principios de conformidad a lo concertado en torno a criterio público de justicia, los principios rectores del mismo, o cualquiera de los elementos que exige que se acuerden de la sociedad democrática bien ordenada.

El equilibrio reflexivo pretende ser una dinámica práctica para individuos reales en condiciones normales. Si ese proceso de reflexión puede realmente causar que la convicción de una persona se ajuste a otra, es posible que resulte un sistema coherente de convicciones que conduzca a una completa y unificada concepción de justicia. Esa persona habrá conseguido lo que Rawls llama: “*equilibrio reflexivo*”, una armonía entre el contrato que ella acepta y sus convicciones más concretas.

Ahora bien, según las situaciones que nos lleven a replantearnos algunas convicciones, valores, principios...etc ese estado de equilibrio reflexivo puede ser estricto o amplio. El equilibrio será estricto cuando la persona armoniza sus juicios, sus valores...etc en pos de una concepción de justicia (1971, p.165). El equilibrio será amplio, cuando la persona ha considerado cuidadosamente las concepciones alternativas de la justicia y los distintos argumentos a su favor, generando un cambio de perspectiva. Este será el concepto clave del equilibrio reflexivo para llegar al acuerdo, según Rawls (1971, p. 167 – 168). Idealmente, se debe pensar que un equilibrio reflexivo amplio es aquel que incorpora varios equilibrios reflexivos estrictos.

Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios particulares coinciden con el criterio de justicia, o lo que es igual, el criterio de justicia es consistente con los principios, valores y juicios de los ciudadanos. Es reflexivo, puesto que sabemos a qué principios de ese acuerdo de justicia se ajustan nuestros juicios, además que conocemos las premisas de su derivación. No obstante, debe ser claro, este equilibrio no es necesariamente estable, está sujeto continuamente a ser retocado por un ulterior examen de las condiciones que debieran imponerse a la situación contractual y/o por casos particulares que pudieran llevarnos a revisar nuestros juicios (1971, p.32). Lo que se quiere dejar claro, es que pese a que en algún momento los ciudadanos concuerden en las convicciones más generales de la noción de lo justo; debe de algún modo esta concertación ajustarse, ser coherente con sus principios, con sus valores, con sus criterios de juicio, y viceversa. En este proceso de contraste -específica Soto (2010, p. 232)- han de irse descartando aquellas convicciones, juicios, valores, principios...etc de un lado y del otro, que pueden llegar a carecer de identidad en este sentido. He aquí el equilibrio reflexivo.

Siendo así, por su acercamiento a este concepto en la obra del norteamericano, Juan Botero (2005) entiende que: el noción del equilibrio reflexivo, puede comprenderse como un método de deliberación²⁶ democrático, dado a que la racionalidad a la cual debe responder no es una racionalidad cerrada, esto es, que sólo evalúe los medios y los fines; y, proceda utilitariamente hablando. La racionalidad de la cual se sirve Rawls, es abierta. Precisamente desde ésta clase de racionalidad²⁷, las partes en deliberación pueden determinar lo que ha de ser más congruente con la justicia y con ellos mismos (p. 52).

²⁶ Una deliberación que debe de hacerse desde la concepción de la tercera persona, y no sólo desde los intereses personales de la primera persona.

²⁷ A propósito, apunta Michael Sandel (1998): "Los resultados del equilibrio reflexivo se construyen -no se parte de la nada- desde la capacidad racional de los hombres y de un conocimiento general de las circunstancias de la sociedad; como a veces parece ser que lo propone Rawls. Es reflexivo precisamente por ello, por saber cuáles son sus argumentos y de donde proceden. Ello remite, por un lado, al ser razonable de los acuerdos y de los argumentos; y por otro, a lo que los individuos son, y lo que desde sus más profundas convicciones consideran justo y valioso". (p. 65)

Capítulo II: Consideraciones Acerca De La Razón Pública En John Rawls

La justicia como imparcialidad en torno a la que gira el trabajo de John Rawls, sólo es posible, a menos que pueda ganarse el apoyo apelado en la razón de cada ciudadano; esto constituirá la nota distintiva de legitimidad en tal plan de justicia. Precisamente, las líneas que siguen pretenden ser una exposición detallada de la noción de “*Razón Pública*” en el pensamiento de John Rawls, tal cual como éste autor la presentó por primera vez en su obra: *Liberalismo Político* (1993) y que posteriormente fue revisando en sus apostillas de clase. Notas que Samuel Freeman publicará bajo el título original: *The idea of public reason revisited* (1999).

Para tales efectos, las nociones expuestas en el primer capítulo han de ayudar a comprender este elemento dentro de una concepción política de la justicia que sea aceptable a la razón pública en ciudadanos razonables y racionales, libres e iguales. Y es que, desde ahora, la idea de la razón pública no sólo ha de entenderse como una condición propia de una sociedad democrática bien ordenada, sino que como lo indica su nombre, es la razón de sus ciudadanos. Su objeto es el bien²⁸ público, pero ha de tenerse en cuenta que esta no rige para todas las cuestiones políticas sino sólo para aquellas que implican esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica (1995, p. 227 – 229); es decir, aquellas materias que se refieren al foro público y a sus sujetos. Dichos sujetos son los ciudadanos, y más excelentemente, los servidores públicos (2001, p. 219).

La idea de razón pública rawlsiana remite a los principios y valores que fundamentan y regulan las relaciones de los ciudadanos en una democracia constitucional, preservando identidades, pertenencias y filiaciones que los separan entre sí al interior de una democracia. Y es que resulta primordial entender que la idea de la razón pública no critica ni ataca a ninguna doctrina particular, salvo si tal doctrina es incompatible con los fundamentos de la razón pública y de la sociedad democrática (2010, p. 237).

²⁸ Entendido éste, como aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional de la sociedad, como a los fines y propósitos de esta misma estructura. (2001, p. 218)

Nótese en este punto una distinción importante entre el concepto de razón pública respecto al concepto de consenso entrecruzado, expuesto anteriormente. Distinción que va a lugar, porque dice mucho de los lugares que ocupan en la teoría de Rawls. Por una parte, como ya se dijo, la razón pública hace las veces de un ideal regulativo que definiría los límites de una ciudadanía participativa y del contenido del consenso entrecruzado. Por otra parte, el consenso entrecruzado funciona como un presupuesto que se mide por la estabilidad socio-política que proporciona. (2001, p. 218)

La Idea De La Razón Pública

Para empezar, Rawls considera que la razón pública²⁹ está directamente referida a la manera como un individuo, una familia, una asociación.... formula sus planes y da orden a sus prioridades. De hecho, “la manera en que una sociedad política lo hace es también su razón” (Rawls, 1995, p.204). En un segundo acercamiento, a la letra expone de la razón pública que: “es la característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad.

La razón pública es el razonamiento de legisladores, ejecutivos (presidentes, por ejemplo) y jueces (especialmente de la corte suprema si existe una). Incluye el razonamiento de los líderes de los partidos y de los candidatos a elecciones en cargos públicos, así como el razonamiento de los ciudadanos cuando votan acerca de cuestiones constitucionales o de justicia básica, o, cuando por el voto, se pueden influir en éstas (2010, p. 237).

De acuerdo con el profesor de Harvard, para que un acuerdo sobre los principios de justicia sea eficaz y se justifique públicamente, debe existir igualmente un compromiso colateral sobre las pautas y sobre los criterios para decidir qué tipo

²⁹ Este concepto surge de la distinción que hace Kant entre razón pública y la razón privada en: “¿Qué es la ilustración?” (1784), aunque tal distinción no es la que aquí utiliza Rawls.

de información, que tipo de juicios son relevantes a la hora de discutir cuestiones políticas y públicas, al menos cuando éstas afectan los fundamentos constitucionales y/o la justicia básica (2010, p. 237). Este punto se ampliará más adelante en el título: Contenido De La Razón Pública.

En su texto: *The law of peoples (1999)*³⁰ -*La ley de los pueblos*- Rawls hace referencia a cómo entiende él la idea de la razón pública: tal elemento "...pertenece a la concepción de una democracia constitucional bien ordenada. La forma y el contenido de la razón pública (...) corresponden a la idea misma de democracia concebida por los ciudadanos. Pues una característica fundamental de la democracia es el hecho del pluralismo razonable, desde el cual, la idea de democracia surge. Los ciudadanos advierten que no pueden alcanzar un acuerdo e incluso aproximarse al mutuo entendimiento si se apoyan en sus irreconciliables doctrinas generales. Por ello necesitan considerar las razones que razonablemente pueden intercambiar cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales. Lo verdadero y lo justo -que es particular- ha de ser sustituido por una idea de lo políticamente razonable que dirija a los ciudadanos como ciudadanos". (p. 155 – 156)

Introducir la anterior cita permite tener una idea sobre el origen y sostenibilidad del poder político. Si bien éste poder es siempre coercitivo - respaldado por el monopolio de la fuerza por parte del Estado-, en una sociedad democrática como la que está pensando Rawls, es a la vez el poder de los ciudadanos, que son libres e iguales, además de agentes cooperativos. Por tanto, ese poder debe ejercerse de manera que todos puedan aceptar el modo en como se hace y se aplica, a la luz de su propia razón. Así tenemos que, tal poder es legítimo, pues la razón pública concentra también las formas de razonamiento de los ciudadanos, que como iguales, se imponen a sí mismos como cuerpo colectivo, reglas que cuentan con el respaldo del poder del estado.

³⁰ Texto inédito al español, la traducción de la cita es mía.

Ahora bien, entiéndase también que esta razón pública es pública de tres maneras: (i) como la razón de sus ciudadanos como ya se dijo; (ii) esta es la razón de lo público, esto es, su objeto es el bien público³¹ y (iii) su contenido y naturaleza son públicos” (Rawls, 1995, p.204). Con estos tres rasgos, lo que este pensador quiere puntualizar, es que la razón pública es la razón de los ciudadanos que en pie de igualdad y como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final.

Ahora bien, es importante aclarar cuál es el espacio o el foro donde se mueve dicha razón pública: Primero; esta no se aplica a todas las cuestiones políticas, sino sólo a aquellas que implican elementos constitucionales esenciales, esto es, elementos fundantes de la organización política, por tanto, segundo; en nuestras deliberaciones y reflexiones personales sobre cualquier otra cuestión no aplica ni tiene cabida la razón pública, sino únicamente, cuando están en juego los elementos constitucionales esenciales y los asuntos básicos de la justicia; allí es válido y necesario recurrir al ideal de la razón pública (Rawls, 1995, p.205-206).

La Naturaleza de la Razón Pública

La naturaleza de la razón pública se apreciará con mayor claridad si, en principio, quedan claro las diferencias entre ésta y las razones no públicas. A este respecto, nótese desde ahora que para Rawls razón no pública no equivale a razón privada. Menciona (1995) que: existen muchas razones no públicas, entre las que se pueden encontrar las razones de asociaciones de toda clase: iglesias, universidades, sociedades científicas, grupos de profesionales... sus maneras y sus razones³² les sirve de guía para deliberar dentro de sus asociaciones y a la hora de tomar sus

³¹ Requiere de antemano una concepción de la justicia, de la estructura básica de la sociedad, de las instituciones y de los propósitos y finalidades a los que se debe servir.

³² Los criterios y los métodos de estas razones no públicas, dependen en parte, de cómo se entiende la naturaleza (el objetivo y el asunto tratado) de cada asociación y de las condiciones en que esta promueve la realización de sus fines (Rawls, 1995, p.211).

decisiones personales. Son admisibles respecto a sus integrantes, pero no públicas respecto a la sociedad política y respecto a los ciudadanos en general (p.210). En definitiva, lo que indica es que las razones no públicas las integran las muchas razones de la sociedad civil y que pertenecen a lo que él denomina (1995, p. 211): “*trasfondo cultural*”³³.

Un segundo elemento que John Rawls desea apuntar radica en que todas las maneras de razonar deben estar compuestas de ciertos elementos, como son: por un lado, normas de lo correcto y criterios de justificación para tales normas; pues de otro modo, no serían maneras de razonar sino recursos retóricos o medios de persuasión. Por otro lado, se entiende que estas normas deben gozar de autoridad entre quienes participan de tal o cual manera de razonar (1995, p. 211). Respecto del ejercicio de la autoridad, deja abierta la idea de que tal como existen razones no públicas existen dentro de una sociedad democrática poderes no públicos; como por ejemplo, la autoridad de una iglesia sobre sus fieles puede considerar la apostasía y la herejía como delitos, incluso tal autoridad puede determinar quién pertenece a esa iglesia o no; sin embargo, esto no significa delito o persecución por parte del Estado.

De acuerdo con lo anterior, se entiende que las asociaciones religiosas, científicas, culturales...etc, gozan de una razón y autoridad no pública, y que los ciudadanos en el momento en que lo deseen, pueden dejar de pertenecer a ellas sin que por esto dejen de pertenecer al Estado. Contrario a este ejemplo, la autoridad del gobierno no puede evadirse, si bien en principio no puede esta aceptarse³⁴ voluntariamente, en el transcurso de nuestra vida podemos llegar a

³³ En: *The idea of public reason revisited*, p. 588; y en: *Liberalismo político*, p. 225. Rawls manifiesta que las razones de trasfondo cultural como las de la cultura política no-pública podrían, sin mayores dificultades, ser englobadas en la idea de razón social. Son distintas de la razón pública, que rige solamente para el debate sobre esencias constitucionales y de justicia básica.

³⁴ Pensando en que los vínculos que establecen los sujetos con grupos específicos, con la cultura, con la historia y el lugar de origen... empiezan a moldear desde muy temprano y fuertemente su vida (Rawls, 1995, p.212).

aceptarla como fruto de nuestro pensamiento reflexivo y de nuestro juicio razonado, y con ello, aceptar los ideales, principios y normas que reconocemos, posibilitan nuestros derechos y libertades políticas, entre estas, el guiar y moderar eficazmente tal poder político al que estamos sometidos. Este es el límite exterior de la libertad³⁵ (1995, p.212) (2010, p. 239). Es decir, no podremos obrar más allá de lo que este poder político permite.

El Contenido de la Razón Pública

Una vez que se ha esbozado la naturaleza de la razón pública, ahora se analizará su contenido. Este contenido se formula desde lo que Rawls mismo ha denominado (1995, p.213): “una concepción política de la justicia”, justicia que da por sentada es de carácter liberal en el sentido más amplio del término. Bajo esta especificación, cuando Rawls elabora su idea de razón pública; ésta estará referida a tres cosas: “primero, ésta especifica ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas (...); segundo, también asigna especial prioridad a estos derechos, libertades y oportunidades, sobre todo en lo que refiere a las exigencias del bien general (...); y tercero, proporciona medidas que aseguren a todos los ciudadanos medios apropiados para el ejercicio eficiente de sus libertades y oportunidades básicas” (Rawls, 1995, p.13) (Rawls, 1999, p. 581 – 582). Nótese la relación entre los rasgos que ha de tener el contenido de la razón pública frente a los principios de justicia³⁶. Agregar en este punto una reminiscencia del pensamiento rawlsiano posibilitará una mejor comprensión del contenido de la razón pública.

Para Rawls (1995, p.213) “una concepción de justicia es política”. Así lo propuso desde sus tesis en: *Teoría de la justicia* (1971). De esta obra, es

³⁵ Influenciado por Kant, Rawls manifiesta que en tanto que la conducta exprese lo que se piensa, tal conducta podrá ser libre. De hecho, la libertad en su sentido más completo recurre a la libertad de la razón expresada en lo que se dice y se hace. Los límites a la libertad son, en el fondo, límites de la razón, a su desarrollo, a su educación, a sus conocimientos e información y al alcance de nuestros actos en la que puede expresarse.

³⁶ *Principio de Igualdad y Principio de diferencia.*

importantísimo distinguir con claridad los principios de justicia³⁷. Si la concepción de justicia de Rawls es política, con esto se refiere a que la justicia misma ha sido formulada para aplicarse a las estructuras básicas de la sociedad, a sus principales instituciones políticas, sociales y económicas, entendidas todas estas como un sistema unificado de cooperación social que se presenta y se da independiente de cualquier doctrina comprensiva particular.

Ahora bien, para el norteamericano (1995, p.213) resulta esencial que una concepción política³⁸ como ésta, incluya, además de sus principios de justicia, directrices que especifiquen las maneras de comprender, de razonar estos principios, de hecho, sin tales directrices los principios de justicia no podrían aplicarse. Alrededor de estas maneras de razonar o comprender estos principios, los ciudadanos tendrán oportunidad de decidir si se aplican adecuadamente estos principios de justicia, e incluso, identificarán las leyes y las políticas que mejor los ejerzan.

Por un lado, lo que se quiere dejar claro, es que para que un acuerdo sobre los principios de justicia sea eficaz y se justifique públicamente, debe existir igualmente un compromiso colateral sobre las pautas y sobre los criterios para decidir qué tipo de juicios son relevantes a la hora de discutir cuestiones políticas y públicas. Por otro lado, debe comprenderse que el cuerpo de la tesis de este pensador incorpora dos momentos de acuerdo: Primero, acuerdo sobre los

³⁷Bajo el velo de ignorancia, los principios de justicia terminan siendo en definitiva los siguientes (Rawls, 1995, p.31): a) Principio de igualdad: cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos; así mismo, libertades políticas iguales. b) Principio de diferencia: las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades, en segundo lugar, estas posiciones o cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.

³⁸Rawls admite (1995, p.213) que su concepción de política es liberal, además acepta que pueden existir muchos liberalismos, así como el acoger la idea de la razón pública no significa acoger determinada concepción de justicia hasta sus más ínfimos detalles. Por el contrario, recalca (1995) que: “podemos discrepar acerca de estos principios de justicia y sin embargo estar de acuerdo en aceptar una concepción de justicia, por lo menos con las características más generales que él presenta” (p.215-216).

principios de justicia que han de aplicarse a las estructuras básicas; y segundo, un acuerdo sobre los criterios de razonamiento, directrices y reglas, a cuya luz deben decidir los ciudadanos si son aplicables los principios de justicia, cuándo y en qué medida quedan satisfechos; y, que leyes o políticas los realizan mejor en las condiciones reales existentes (2010, p. 237)³⁹.

Eventualmente entonces, la concepción política rawlsiana consta de dos partes: los principios de justicia, y directivas o lineamientos de razonamiento. Estas directrices de razonamiento o maneras de razonamiento son las que constituyen el contenido de la razón pública, para que se dé así, tales lineamientos o directrices tienen que ser justificables por todos los ciudadanos como lo exige una auténtica legitimidad política (1995, p. 214). “Añadiremos que, al hacer estas directrices, recurriremos sólo a las creencias y a las formas de razonar generalmente aceptadas y que encontramos en el sentido común” (Rawls, 1995, p.214).

Lo que desea dar a entender este pensador con esta última afirmación es que el conocimiento y las maneras de razonar que fundamentan nuestra adhesión a los principios de justicia deben apoyarse en verdades de aceptación general por parte los ciudadanos: ésta es la razón pública; su contenido lo da una concepción política de la justicia susceptible de ser aceptable, por lo menos por la mayoría. Es más, se deduce que, de no hacerse así, la concepción política no nos proporcionaría una base pública de justificación. Esto es, propiamente dicho, el contenido de la razón pública en el pensamiento de Rawls (1995, p.214-215). Aquellas directrices, aquellos razonamientos o maneras de comprensión que sirven de justificación a los principios de justicia y su aplicabilidad efectiva, es lo que constituye el contenido de la razón pública.

³⁹ Este argumento es citado por Rodrigo Soto en su obra: La configuración de lo justo en John Rawls. No obstante, muestra Soto que dicho argumento aparece en un registro de clase de Rawls tomado por Kelly Edwards; publicado en 2001 con el título: Justice as Fairness (p. 129 – 130). Documento que no ha sido publicado en español.

En el modelo político de Rawls, dentro del concepto de justicia como imparcialidad, al adoptar unos principios de justicia también se deben adoptar directrices y criterios de razón -pública- para aplicar esas normas o principios. En conclusión, en la justicia como imparcialidad, las directivas de la razón pública y los principios de justicia tienen esencialmente los mismos fundamentos. Son partes complementarias de un acuerdo. Lo importante del ideal de la razón pública es que los ciudadanos han de conducir sus discusiones, sus diferencias... dentro de lo que consideran su concepción política de la justicia, fundada esta, en valores o directrices que todos puedan razonablemente suscribir y que cada cual está dispuesto a defender de buena fe (Rawls, 1995, p. 216).

La Razón Pública Y El Ideal De La Ciudadanía Democrática

A propósito de esta consideración que está dando a la razón pública, el profesor de Harvard inicia su presentación abriendo una puerta paradójica expresada en la siguiente cuestión: “¿por qué deberían los ciudadanos, al discutir y votar las más fundamentales cuestiones políticas acatar los límites de la razón pública?, ¿cómo puede ser razonable o racional cuando están en juego las cuestiones básicas, que los ciudadanos recurran sólo a la concepción pública de la justicia, y no a toda la verdad según la ven?” (Rawls, 1995, p.207).

Cuando en la cuestión anterior Rawls hace referencia a los límites de la razón pública, está haciendo referencia a que la existencia de dicha razón, en cierta medida ha de restringir el ejercicio de las razones, criterios o directrices particulares cuando se está deliberando entorno a las cuestiones políticas fundamentales. Tal acotación va a lugar y se ampliará en el siguiente título.

Retomando la cuestión, para abordar el planteamiento, Rawls invoca el principio de la legitimidad liberal. Recordemos -dice el americano (1995, p. 206)-, este principio está vinculado a dos características de las libertades políticas entre ciudadanos. Primero, se trata de una relación de personas con una estructura

básica de sociedad en la que nacieron y en la que normalmente vivirían toda la vida. Segundo, en una democracia, el poder político⁴⁰ es siempre un poder coercitivo, es el poder del público, es decir, de los ciudadanos libres e iguales.

Por otro lado, recuérdese que este pensador hace siempre referencia a una sociedad con diversidad de doctrinas razonables, bien sea, religiosas, morales... etc. Condición por demás permanente. Una vez supuesto este escenario preguntémosnos -señala Rawls (1995, p.207)-: “¿Cuándo pueden los ciudadanos ejercer apropiadamente su poder?, ó la luz de ¿qué principios e ideales debemos ejercer ese poder?; y si hacerlo de tal o cual forma ¿es justificable para los demás ciudadanos libres e iguales?”. Para desarrollar esta cuestión Rawls retoma la categoría de “principio liberal de la legitimidad” (Rawls, 1995, p.208).

Si bien es cierto el poder político es coercitivo, este es apropiado si se ejerce de acuerdo a una constitución, en la cual, todos los elementos esenciales puedan llegar a ser suscritos por todos de manera racional y razonable. Por otro lado, el ejercicio del poder político es por sí mismo legítimo si se da en las personas “*el deber de civildad*”⁴¹: Este es de carácter moral, y consiste en ajustarse, en conducirse según el ideal⁴² de la razón pública; es decir, consiste en recurrir a la razón pública independientemente de las particulares doctrinas comprensibles y las razones que estas implican. Y es que el ideal de la razón pública se realiza o satisface, cuando los ciudadanos se apoyan en la idea de la razón pública y la siguen, y explican desde ésta a los demás ciudadanos sus razones que justifican sus posiciones, así también debe entenderse el deber de civildad para con los demás ciudadanos (2010, p. 239).

⁴⁰ El poder político es legítimo cuando corresponde al poder público y si este es coherente con una constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden razonablemente suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común (Rawls, 1995, p. 139 - 140).

⁴¹ Rawls menciona en *Liberalismo político* (1995, p. 208 – 209) este argumento.

⁴² Según Rodrigo Soto (2010, p. 238) en Rawls hay que diferenciar entre la idea de la razón pública y el ideal de la razón pública.

Contemplar el deber de civildad, y con ello, la posibilidad de restringirse en las razones particulares para obrar, es en el fondo un modo de participación y de reconocimiento a la razón pública, es más, termina fortaleciéndola. Comprendiéndolo así, a la propuesta de la razón pública Rawls le está dando a ésta un valor de virtud socio-política; de allí la relación que hace entre ésta con el fortalecimiento de una sociedad bien ordenada o democrática, que a la postre son lo mismo (Soto, 2010, p. 238 – 239).

Hasta este momento, Rawls está considerando que como seres racionales y razonables; y sabiendo que existen diversidad de doctrinas, los ciudadanos son capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espere que los demás puedan comprender y suscribir; por ser estos términos congruentes con su libertad y su libertad ante la ley. (1995, p.209). De hecho, en su argumentación de la razón pública Rawls está considerando estas condiciones, llegar a armonizarlas, es una de las tareas que nos pide cumplir este ideal en la política democrática. “Entender cómo debemos conducirnos como ciudadanos democráticos incluye la cabal realización de un ideal de la razón pública” (Rawls, 1995, p.209).

Con lo anteriormente dicho, queda claro que Rawls está admitiendo que a menudo es perfectamente razonable prescindir de toda la verdad según la vemos. Es más, ésta es la misma situación en la que nos ponemos cuando en el seno de nuestras asociaciones particulares logramos consensos, escuchadas y consideradas todas y cada una de las razones de sus participantes (2001, p. 220). Queda con esto aclarada la paradoja señalaba por el americano al inicio de la exposición. Entre otras cosas, lo que hay que considerar positivamente, es que el acatamiento de los límites que devienen de la aceptación de la razón pública por parte de los ciudadanos promueve otros ciertos y grandes valores sociales y políticos.

La unión del “*deber de la civilidad*” con los valores políticos que conforman la razón pública desemboca en ciudadanos que se gobiernan así mismos de maneras en que cada cual espera razonablemente que los demás las aceptarán. Nótese también, que este ideal se apoya en las mismas doctrinas que profesan personas. Es decir, “los ciudadanos suscriben el ideal de la razón pública, no como resultado de un compromiso político -como sería el caso en un *modus vivendi*- sino desde el interior de sus propias doctrinas razonables” (Rawls, 1995, p.209); lo que permite deducir que la auténtica democracia para Rawls (1995, p. 208) implica, por un lado, la relación de los ciudadanos, pero dentro de una estructura de sociedad (...); y por otro lado, implica una participación igual en el poder político coercitivo que ejercen los ciudadanos mismos unos sobre otros al votar⁴³ o por otros medios.

Dificultades y Límites de la Razón Pública

Un estudio del concepto de la razón pública en John Rawls no puede terminar sin dejar en claro las dificultades y los límites que el mismo autor detecta en la comprensión de sus lectores alrededor de sus tesis al respecto. Por lo mismo, él prefiere referirse a las dificultades de la razón pública como problemas aparentes. Ahora, con la noción de razón pública Rawls continúa defendiendo la posibilidad de una concepción política cuyos valores de justicia y cuyos principios rectores de la misma, den respuestas admisibles, razonables para todas o casi todas las preguntas y exigencias sobre la justicia básica.

El primer problema aparente, radica en que la razón pública permite dar más de una respuesta a cualquier pregunta; esto se da —explica (1995, p. 228)- “porque existen muchos valores políticos y muchas maneras en que estos pueden considerarse; es decir, los mismos valores políticos pueden ponderarse de modos diferentes”. Lo que permite entender, que todos podrían invocar valores políticos, dado el caso o las circunstancias específicas. Esto no significa necesariamente

⁴³ La razón pública comprendida desde el deber de civilidad concibe el votar como lo pensó *El contrato social* (1762) de Rousseau. Él vio el voto como un acto que expresa idealmente nuestra opinión en cuanto a cuál de las opciones promueven mejor el bien común.

llegar a un mismo acuerdo, der suceder, sería apenas lógico pensar que la razón pública en tal caso no da a lugar porque no puede resolver tal cuestión, en cuyo caso, los ciudadanos podrían invocar otros principios que se sustenten en otros valores no políticos, valores en los que por demás no coincidirían para resolver satisfactoriamente la cuestión.

El norteamericano insiste en que la razón pública nos insta a no hacer esto, más aún, cuando están en riesgo los elementos constitucionales esenciales y de justicia básica. Al respecto anota: “un buen acuerdo rara vez se logra en estos casos, y prescindir de la razón pública siempre que hay desacuerdo para equilibrar los valores, equivale a prescindir del todo de la razón pública misma” (Rawls, 1995, p.228). Frente a esto, recuérdese que cuando se habló del contenido de la razón pública, se dejó ver, como ahora se especifica, que esta razón nos pide conducir nuestras discusiones sobre lo fundamental en torno a lo que consideramos una concepción política. Que los ciudadanos se ajusten a esta concepción, representa para Rawls un alto ideal que se realiza en la práctica de valores democráticos, los cuales, no tienen por qué abandonarse simplemente por no poder obtener un acuerdo total (Rawls, 1995, p. 229).

Antes de considerar la segunda dificultad se hace indispensable presentar las condiciones que harían pleno el estado de la razón pública: “primero, cuando atribuimos un peso enorme al objetivo que busca la razón pública; segundo, cuando creemos que la razón pública es apropiadamente completa, esto es, al menos para la mayoría de las cuestiones fundamentales; y, tercero, cuando creemos que el punto de vista que proponemos, y la ley o la política basadas en este punto de vista, expresa una combinación razonable y un “*equilibrio reflexivo*”⁴⁴ de estos valores” (Rawls, 1995, p. 229).

⁴⁴ Según se explicó en el primer capítulo.

Pero aún en este caso, y he aquí la segunda dificultad aparente, podría llegar a surgir un problema entre quienes profesan doctrinas religiosas y filosóficas: es posible —explica Rawls- (1995, p.222) que los primeros pensarán que los valores no políticos y trascendentes fueran el verdadero fundamento de los valores políticos, es más, es probable que quienes profesan esas doctrinas religiosas pensarán que el aceptar los valores políticos signifique la no aceptación sincera de los propios; en consecuencia, llegarían a considerar el discurso político como una forma imperfecta o carente de suficiente verdad.

Considerando este u otro caso, el pensador norteamericano señala (1995) que: “el pensemos que los valores políticos tienen algún apoyo trascendente no significa que no aceptemos aquellos valores o que no aceptemos las condiciones para acatar la razón pública” (p.222). Cualquiera que fuese el caso: “creemos que tenemos buenas razones para seguir las líneas generales de nuestro discurso público, dado nuestro deber de civilidad ante los demás ciudadanos” (p.230). Al fin y al cabo, los demás ciudadanos pueden llegar a experimentar la misma imperfección que se ha expuesto, aunque con fundamentos diferentes, ya que al profesar distintas doctrinas pueden llegar a considerar que no se han tenido en cuenta sus fundamentos.

Siendo estas las circunstancias, se puede asentir con Rawls cuando considera que la política en una sociedad, aún la democrática, nunca puede guiarse por lo que consideramos particularmente la verdad, ésta es más parecida a un constructo. Vivir políticamente con otros, es vivir a la luz de las razones que todos podrían, en algún momento, razonablemente suscribir.

Hasta aquí, lo que exige la razón pública es que los ciudadanos puedan explicar su voto, su adherencia, unos a otros, en términos en los que todo el mundo entienda, es más, a la letra expresa que: “la pluralidad de las doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos sea considerada por ellos mismos un apoyo para los valores públicos” (Rawls, 1995, p.230). Lo que entonces deja inferir

es que las únicas doctrinas comprensivas que se apartan de la razón pública son aquellas que no pueden servir de soporte a un equilibrio razonable de valores políticos. Ahora, si las doctrinas que profesan los individuos se pueden mantener en ese equilibrio razonable de valores políticos ¿qué podría objetar alguien?, ¿cuál sería el reclamo a la razón pública?

Un tercer problema aparente consistiría en poder especificar cuándo una cuestión se resuelve con éxito mediante la aplicación de la razón pública. A este respecto, lo que Rawls recalcará siempre (1995, p.231) es que una concepción política de la justicia debe incluir un equilibrio de valores que dé respuestas razonables a todas, o casi todas las preguntas, dificultades y cuestiones fundamentales. Para explicar aquellas cuestiones que parecen irresolubles desde el interior de su concepción política, él analiza el contenido de dichas dificultades desde lo que denomina: “*problemas de extensión*”⁴⁵. Ante estos, el profesor es enfático en afirmar: “...pienso que la justicia como imparcialidad puede razonablemente extenderse para que abarque estos, aunque no puedo analizarlos detalladamente aquí” (Rawls, 1995, p.233).

Va a lugar la cita, específicamente porque deja entrever que pueden llegar a darse innumerables situaciones que no son ni elementos constitucionales esenciales ni interfieren en la aplicación de la justicia básica; más bien, constituyen cuestiones acerca de las cuales los ciudadanos podrían llegar a votar por estos valores no políticos y llegar a convencer a otros ciudadanos de la conveniencia de asumir su misma actitud. Cualquiera que sea el caso, la razón pública no se aplica en estas tensiones tan puntuales (Rawls, 1995, p. 233). Ahora bien, lo relevante de estudiar las dificultades de la razón pública es que posibilita aclarar cuando una

⁴⁵ Existen para Rawls por lo menos tres problemas de esta índole (Rawls, 1995, p.231-233). El primero de estos consiste en extender la justicia para que abarque nuestros deberes para con las futuras generaciones; el segundo, consistiría en extender la justicia para que abarque los conceptos y principios que se aplican a las leyes internacionales o a las leyes políticas entre los pueblos; y, finalmente, poder considerar si la justicia puede extenderse a nuestras relaciones con todo el orden de la naturaleza.

cuestión es fundamental y como se resuelve o se orienta en sintonía con la aplicación de la razón pública.

Debe quedar claro que para la razón pública dar una respuesta razonable en determinado caso, no debemos esperar que de la misma respuesta que cualquier otra doctrina, valor o principio particular daría si procediéramos basándonos exclusivamente en éste. Pues bien, de aquí nace un poderoso cuestionamiento: ¿en qué medida será razonable la respuesta que dé la razón pública? La respuesta es contundente (Rawls, 1995, p. 233): “la respuesta deberá ser al menos razonable, sino la más razonable juzgada exclusivamente desde la razón pública misma”, de hecho, el profesor Rawls espera que en el caso de una sociedad bien ordenada, la respuesta que dé la razón pública esté dentro de lo que permite cada doctrina razonable que exista entre los ciudadanos para así alcanzar y/o respaldar lo que denomina: “*consenso traslapado*”⁴⁶.

En este punto hay que hacer notar dos elementos que surgen: primero, cada doctrina razonable que exista entre los ciudadanos debería y podría llegar, aún con renuencia, a aceptar las sentencias a las que llegue la razón pública, ya sea en general o en algún caso determinado; y, segundo, esta razón pública en una concepción política razonable, puede retraerse a las doctrinas comprensivas existentes entre los ciudadanos, como también moldearlas de ser necesario, para que de no ser razonables se vuelvan razonables (1995, p. 233). De este modo, Rawls pretende seguir defendiendo, desde el ángulo de la razón pública, que una concepción política es una expresión razonable de los valores políticos de los ciudadanos, considerados como personas libres e iguales.

He aquí de donde se conforma también el contenido de la razón pública; como tal, una concepción política que de aquí proviene reclama de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, y en nombre de esos valores que las conforman

⁴⁶ Según se trató en el capítulo anterior.

que: quienes rechacen esta concepción política, corran el riesgo de ser declarados injustos, hablando políticamente, ya que se les está reconociendo y admitiendo de alguna manera el valor de sus doctrinas comprensivas particulares en la conformación de la razón pública (1995 p. 233).

Para dar fin a éste segundo apartado, las consideraciones que vienen enseguida, completando las anteriores, se concentran en exponer los límites de la razón pública. Para dar contexto a las consideraciones que hace al respecto, el profesor Rawls retoma en retrospectiva política la guerra de secesión⁴⁷ que tuvo lugar entre 1861 y 1865 en los Estados Unidos. Alrededor de este hecho histórico se pregunta si los estados del norte, abolicionistas por inspiración en sus creencias cristianas, atentaban en aquel momento contra el ideal de la razón pública, que supongamos, era defendido por los movimientos en pro de los derechos civiles. Si se considera este hecho conceptualmente con base en lo presentado en este capítulo, es comprensible que Rawls pueda en un principio cuestionarlos, ya que estos primeros actuaron en dicho caso en razón de sus doctrinas particulares, hecho que no denota la mejor manera de crear una sociedad justa y bien ordenada, ya que se excluyen diversidad de puntos de vista de ciudadanos que son idénticamente libres e iguales. Ahora bien, considerando únicamente los hechos, explica (1995): “los abolicionistas y los líderes del movimiento en pro de los derechos civiles no actuaron en contra del ideal de la razón pública, o, mejor dicho, no actuaron así, siempre y cuando hayan pensado (...) que las razones a las cuales recurrían eran necesarias para dar suficiente fuerza a la concepción política para que después se realizara” (p.237).

⁴⁷La guerra resolvió dos problemas fundamentales que habían dividido a Estados Unidos desde 1776: puso fin a la esclavitud, que fue completamente abolida por la enmienda 13 de la constitución en 1865; y decidió, de una vez por todas, que Estados Unidos no es una colección de estados semi-independientes sino una sola nación indivisible. Después de cuatro amargos años de guerra, se conservó la unión y se liberó a los esclavos. Aunque la victoria del norte en la guerra civil aseguró la integridad de Estados Unidos como nación indivisible, el objetivo secundario de la guerra, la abolición del sistema de esclavitud, se logró sólo de manera imperfecta.

He aquí el límite que el americano quiere argumentar de la razón pública, y es que la gente no pueda distinguir entre razones comprensivas particulares y razones públicas; de hecho, puede ser normal que los ciudadanos no se adhieran al ideal de la razón pública tal como se ha descrito. En este mismo sentido y retornando a su ejemplo, plantea que los límites apropiados de la razón pública varían según las condiciones históricas⁴⁸ y sociales que imperen (1995, p. 237). Esto nos llevaría a pensar que para que a futuro exista una sociedad bien ordenada, en la que las discusiones políticas consistan principalmente en invocar valores políticos, las condiciones históricas previas requieren que se invoquen razones de doctrinas generales y de largo alcance que ayuden a gestar esos valores políticos posteriores. Para corroborar esta idea que se señala, a la letra dice: “Esto parece ser más factible cuando no existen allí sino unas cuantas doctrinas comprensivas, pero muy arraigadas, y en cierta manera semejantes unas a otras, y cuando la variedad de distintos puntos de vista de los tiempos recientes todavía no se desarrolla” (Rawls, 1995, p.237).

Los límites de la razón pública no son, claramente, los límites de una ley o estatuto, sino los límites de lo que estamos dispuestos a honrar y cumplir, cuando concebimos un ideal: “(...) el ideal de ciudadanos que intentan conducir sus asuntos políticos apoyados en términos y valores públicos que podemos razonablemente esperar que los demás suscriban. El ideal expresa también la disposición a escuchar lo que los demás tengan que decir, y estar dispuestos a aceptar los ajustes o las alteraciones razonables de nuestros propios puntos de vista” (Rawls, 1995, p.239).

Estas últimas líneas permiten, por un lado, convocar el camino del diálogo como vía por donde se privilegie el desarrollo de la razón pública; y por otro lado, ratificar que la razón pública exige que se llegue a un equilibrio de valores que no

⁴⁸ A este respecto, Alejandro Maldonado (2001, p. 220), considera que con este argumento Rawls no acierta a la crítica en la intención de distinguir razones aceptables o no, y de lo que, según el caso, valga como razón pública o no. La condición histórica es un tratamiento muy teórico y muy a-priori.

solo consideremos razonables, sino que además, sinceramente pensemos que los demás también los considerarán razonables. De no ser posible como se ha descrito, por lo menos dicho equilibrio podrá considerarse al menos no irrazonable. Al respecto termina diciendo (1995, p.239): “quienes se opongan a nuestros valores, y por ende a nuestro equilibrio, puedan no obstante entender, cómo las personas razonables pueden suscribir este equilibrio de valores. Esto conserva los nexos de amistad cívica, y es congruente con el deber de civilidad”. Esto es entonces, en el menos favorable de los casos, lo mejor que se pueda esperar.

Respecto de este mínimo que se puede empezar a lograr, la idea principal gira entorno a que son los ciudadanos los que tienen que persuadirse para que acaten y honren el ideal de la razón pública en el presente, mientras las circunstancias lo permitan. Y apunta: “(...) nos veremos obligados a adoptar puntos de vista más amplios ante la presencia de nuevas y diferentes doctrinas y prácticas; el ideal de la razón pública puede realizarse de diferentes maneras, en buenos tiempos, basándose en lo que a primera vista parece un punto de vista exclusivo, y en tiempos menos propicios, en lo que puede parecer un punto de vista inclusivo”. (Rawls, 1995, p.238)

En este momento, se puede suponer que la concepción política de la justicia y el ideal de actuar honrando la razón pública se apoyan mutuamente; de hecho, se puede decir que en la sociedad bien ordenada públicamente y eficazmente regulada mediante una concepción política reconocida por todos, crea por sí misma un clima en el cual sus ciudadanos adquieren un sentido de la justicia que los impulsa a cumplir con su deber de civilidad, sin generar fuertes intereses en contra, es más, las instituciones de dicha sociedad serán consolidadas a su vez, si se ha establecido el ideal de la razón pública en la conducta de los ciudadanos (1995, p. 238 – 239).

Finalmente para éste filósofo (1995, p.238), la idea de una razón pública es el complemento apropiado de una democracia constitucional, cuya cultura estará marcada por la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables. Aunque resulte

difícil especificar este ideal de manera satisfactoria, hemos de tener la esperanza de que la concepción política y su ideal de la razón pública se sostengan mutuamente y así sean estables. Por otro lado, las únicas doctrinas comprensivas que no concuerdan con la razón pública son aquellas que no pueden apoyar un equilibrio razonable de valores políticos; ante éstas señala (1995): “hemos de esperar que ninguna dure a través del tiempo en una sociedad” (p.239).

Capítulo III: La Propuesta De Jürgen Habermas: Un Acercamiento A Su Obra

Cuando hubo ocasión de presentar la idea de la razón pública en el capítulo anterior, el profesor Rawls enfatizó (1995, p. 204), que esta razón era efectivamente pública de tres maneras⁴⁹ específicas; una de ellas, es que el contenido y la naturaleza de ésta es público. Naturaleza y contenido que están conformados por ideas expresadas en razonamientos de carácter público; es decir, de un modo abierto y visible, con miras a satisfacer el ámbito de la “*reciprocidad*”. (1999, p. 575) (2001, p. 218)

Y es que precisamente, la razón pública implica a los ciudadanos cuando deliberan⁵⁰ acerca de determinada política; incluso influye u orienta, el modo en que estos han de votar en las elecciones, cuando notan que se influyen las materias de la justicia elemental y/o de las esencias constitucionales. Por esto último, la deliberación es determinante alrededor de todo este tipo de argumentos que pueden llegar a ser susceptibles de reconocimiento por parte de los ciudadanos, sobre todo, cuando los mismos emergen sobre la pretensión de ser por si mismos válidos o razonables en relación al bien común, o en relación a cualquier otro principio político, como quiera que este se entienda.

De algún modo entonces, cuando se emiten declaraciones, en ó como actos públicos, se está quedando igualmente obligado a explicar y justificar todas y cada una de las opiniones y decisiones ante los demás, que, como cuerpo político, asienten, ajustan o reprueban. Se conforma así un rasgo distintivo de la legitimidad en una sociedad democrática, pues en definitiva los ciudadanos, son quienes terminan participando y ejerciendo, desde la sus argumentos⁵¹, el poder político

⁴⁹ Ir: La idea de la Razón Pública, páginas 36 - 38.

⁵⁰ A la manera de los miembros de los partidos políticos en su oratoria pública.

⁵¹ Estos han de estar atravesados por las creencias comúnmente aceptadas, por las formas de razonar del sentido común, o apoyados en la ciencia cuando resulten muy controvertidos (1995, p. 229).

final. En definitiva, es el intercambio de argumentos el que abre la posibilidad para cualquier intento de justificación política (2001, p. 221).

Pero volviendo al caso, dicho criterio de reciprocidad del que se habla, implica que los ciudadanos se miran entre sí como sujetos libres e iguales; en tal situación, están prestos a ofrecerse términos equitativos de cooperación de acuerdo a lo que consideran lo más razonable y justo políticamente. Y no sólo eso, sino que además acuerdan actuar honestamente de conformidad con esos términos, incluso cuando ello pueda afectar sus propios intereses en situaciones particulares (2001, p. 218).

Obsérvese entonces que la justificación de un elemento político o público, ya sea este moral, normativo, institucional... etc, no nace de un razonamiento válido en un primer momento, sino de un razonamiento que busca convertirse en un argumento dirigido a otros; quienes a su vez asentirán, ajustarán o reprobarán el mismo. De ahí deriva, no sólo un rasgo de una universalidad de la verdad, sino una nota distintiva de lo que podría considerarse en la práctica como legítimo (1999, p. 599) (2001, p. 220). Es en este punto, donde empiezan a tener cabida las tesis de Jürgen Habermas, por lo mismo, el presente capítulo se detendrá a examinar el modo en que este pensador alemán considera que el entendimiento lingüístico funciona como mecanismo de integración social, integración no meramente casual o mecánica, sino por el contrario, una integración social basada en valores y creencias compartidas.

A lo que pretende apuntar el presente capítulo es desarrollar la idea habermasiana (1989, II, p. 554 – 560) de que la comunicación cotidiana no sólo es la base de lo que podría ser un tipo de racionalidad que supera los patrones de instrumentalidad que se han introducido la sociedad moderna, sino que potencia una racionalidad diferente que resulta siendo un mecanismo crítico y liberador para el individuo, mecanismo que es trascendente a la sociedad misma. Según Luciano Elizalde (1996, p. 453 - 455), Habermas propone una racionalidad que está atada al lenguaje, lenguaje que determina los procesos de intersubjetividad en la

interacción humana, y termina siendo único medio legítimo para coordinar las acciones de los sujetos en sociedad. Desde esta base, podría configurarse una ética y una política que nazca desde la formación pública y privada de las conciencias de los sujetos.

Efectivamente, lo que viene a continuación está directamente inspirado en el modo en que el profesor Habermas concibe la naturaleza de la razón: no sólo como facultad que objetiva el mundo, sino que además, ella conlleva una experiencia de comunicación y de acción que involucra una pragmática intersubjetiva que hace posible re-comprender constantemente la experiencia de mundo y de vida que van de lo individual a lo colectivo. Con estas ideas, podría lograrse una diferente visibilidad sobre las prácticas sociales, para que las mismas resulten más democráticas y más liberadoras en el ámbito de lo político y de lo público. En consecuencia, en este capítulo se rescatarán los elementos comprensivos fundamentales de la acción comunicativa y de la racionalidad discursiva en Habermas, considerando que es posible que con estos, sumados a los planteamientos de Rawls, resulten imprescindibles para todas las argumentaciones que se plantearán a partir de aquí.

Entendimiento Y Acuerdo: La Novedad Del Papel De La Razón

Como lo enuncia el título, aquí se presentará el viraje que Habermas hace de su concepción del papel de la razón. A diferencia de antecesores modernos, la idea de intentar explicar toda la realidad del universo a partir de la razón, como si esta gobernara el mundo y su historia parece exagerada. Precisamente, la filosofía moderna ha configurado un modo exclusivo de ser de la razón que resulta ser dominadora, objetivante, cognitivo-descriptiva de un mundo conformado por diversidad de objetos entre los que coloca a los seres humanos. Pérez (2012, p. 33) seguidor de la obra de este Habermas, considera que para el alemán, la única manera de superar este modo de ser y de poder que se le ha dado a la razón, no

es acudiendo a la irracionalidad⁵² sino profundizando en la naturaleza de la misma razón, para descubrir en ella la dimensión emancipadora que la modernidad le ha ocultado.

La razón que surge en las mentes de filósofos como Descartes, Kant, Hegel, Hume...etc, es una razón productora de objetos, lo que implica que los mismos están arrojados enfrente con el exclusivo propósito de ser medidos, o bien, de ser llenados de formas puras, para ser convertidos en fenómenos, y así ser algo totalmente claro para el conocimiento. Una razón que mide e ilumina todo el mundo y sus objetos con la finalidad de dominarlo, controlarlo e incluso transformarlo, es una razón utilitarista y funcional en su impronta, propia del empirismo, del cogito cartesiano y del idealismo trascendental que han objetivado todo lo que es la razón al interés por el control ó al interés que se destila de doctrinas políticas⁵³. Razón nomológica y solipsista que intenta imponer su visión objetivante y también unificadora de todo lo demás (Habermas, 1989, p. 159). Razón cognitivo-instrumental, que señala fines y busca los medios más convenientes para alcanzarlos. Intenta, incluso, objetivar a los demás seres humanos y convertirlos en instrumentos de fines egoístas por medio de la coerción y la fuerza.

Habermas considera (1989, p. 26 - 27) que esta dimensión cognitivo-instrumental de la razón moderna no expresa la totalidad de la razón humana. Ocultas se pueden descubrir otras posibilidades de esa misma razón moderna que es preciso sacar a la luz. En concreto, Habermas sostiene (1989, p. 23 - 27) que, debajo de esa razón cognitivo-instrumental, se oculta la razón crítica, capaz de poner en tela de juicio los fines y los medios propuestos por esa misma razón

⁵² A enfrentar el irracionalismo de Nietzsche, Bataille, Derrida y Foucault dedicó una buena parte de su libro: *El discurso filosófico de la modernidad (1989)*, donde se opone a la irracionalidad de estos pensadores en su propuesta alternativa de la modernidad (p. 364 - 370).

⁵³ En: *La necesidad de revisión de la izquierda (1991)*. Madrid: Técnos. Entrevista con Bárbara Freitan. Habermas apunta (p. 147 - 150) que ésta revisión de lo que es la razón, deja ver por ejemplo, que existe una razón funcional que es producto del capitalismo y del estado burgués, como también, superar la idea de que la ciencia sólo debe concentrarse en los intereses técnicos que le señale el positivismo como los únicos posibles a llevar a adelante.

cognitivo-instrumental. Precisamente, esa capacidad de crítica de fines y medios implica la posibilidad de revisar y reflexionar, no sólo el contenido cognitivo, sino cualquier otra propuesta; y someterla a juicio con respecto a la conveniencia de unos fines y a la eficacia de los medios que han de utilizarse para conseguirlos. Dicho análisis crítico de fines y medios tiene como objeto último llegar a un acuerdo, primero teórico y después práctico, con respecto a los mejores fines y los medios más eficaces.

Esta posibilidad crítica, oculta y subyacente en la razón cognitivo-instrumental, es la que conduce al entendimiento y el acuerdo, es llamada por Habermas como razón comunicativa (1989, p. 130 - 135). Este carácter de la razón⁵⁴, parece ser para Habermas -según Pérez (2012, p. 34)- la más original cualidad de la razón humana que se pone de manifiesto por medio del lenguaje intersubjetivo. Por el lenguaje, “toda consideración puede en su objeto reducirse en su racionalidad al ser susceptible por la crítica a su fundamentación”. (Habermas, 1989, p. 26).

Contrario a la racionalidad moderna cognitivo-instrumental, que se ha movido por el interés objetivante del control y del poder -interés que ha conducido a la creación y desarrollo de las ciencias positivas-, existe en el ser humano, el interés fundamental de fundamentarse a sí mismo cualquier consideración o principio; no obstante, ello no se da como un bien egoísta sino en el entendimiento con los demás: ello gracias al lenguaje Elizalde (1996, p. 454). Entonces la razón humana se pone de manifiesto como una racionalidad crítica y comunicativa. Tal racionalidad, dirá Habermas (1989, p. 27), posee unas connotaciones que se remontan a la experiencia de obrar sin coacciones y de generar consenso en medio de un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista a merced de una comunidad de

⁵⁴ Está noción de la razón comunicativa o discursiva en Habermas, está según Elizalde (1996, p. 453 - 466), estrechamente unida al concepto de razón crítica que emana de la obra kantiana.

convicciones racionalmente motivada, asegurándose a la vez así, la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad donde se desarrollan sus vidas.

Habermas redirecciona el papel de la razón: la trae de las esferas de la metafísica, de su ambición exclusiva por explicar toda la realidad; y del determinismo que se le ha inyectado desde el poder, para entenderla como compañera de la vida diaria de los individuos en la que ha de participar como ayuda imprescindible en la elaboración de acuerdos y de entendimiento intersubjetivo. Efectivamente, gracias al lenguaje, es el entendimiento el primer y esencial objetivo de toda relación entre humanos. En palabras de Habermas (1989, p. 137): "...el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin limitación alguna". Entonces hablamos, antes que nada, para entendernos, para hacer que otro comprenda lo que se expresa.

Ahora bien, ha de ser claro que en el hecho de hablar y de entendernos está implícito un acuerdo que hace posible el significado objetivo del lenguaje⁵⁵. Lo que se quiere decir, es que el lenguaje mismo implica un acuerdo inicial e intersubjetivo que acepta una relación simétrica entre las palabras y el mundo de las cosas. A este respecto, Habermas (1989, p. 30) explica que: el mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y coherente en sus acciones con éste. En resumen, la objetividad del mundo deriva del acuerdo entre una comunidad de sujetos que entienden el mismo significado en una proposición que expresa un estado de cosas⁵⁶.

⁵⁵ Cualquier otra finalidad del lenguaje, incluso como la manipulación y la dominación de los demás, es derivada de esta primera y esencial para entendernos (Pérez, 2012, p. 34).

⁵⁶ Proporcionalmente, Habermas (1989, p. 52) entiende que el ajuste, la corrección de una norma o moralidad de una acción tienen que ver con el acuerdo racional, explícito o implícito, que se alcance en torno a esa norma o a la moralidad de esa acción.

Para llegar a entendimientos y acuerdos es preciso, al menos, otra persona con la que se entienda y con la que se llegue a acuerdos. No pienso y hablo yo solo. “Somos nosotros, yo y el otro, ego et alter”. (Habermas, 1989, p.159) Esta sentencia en la obra del pensador alemán, permite concretar una tesis en el contenido de su obra; esto es, que todo lenguaje supone una comunidad de personas que lo hablen y se entiendan con él. La hipótesis del lenguaje solitario es difícilmente sostenible. Por lo mismo, explica Pérez (2012, p. 35) que la acción comunicativa de Habermas ha de entenderse desde la base de una razón dialógica, discursiva o comunicativa si se quiere. De hecho, el egoísmo, el solipsismo de la razón cognitivo-instrumental que ha predominado en la tradición del pensamiento moderno, es superado por la comunidad lingüística del *nosotros*, por la razón comunicativa.

Racionalidad Discursiva o Razón Comunicativa

Como se ha dicho antes, el modo como se concibe la racionalidad humana es parte del cuerpo expositivo que este pensador presenta en su obra. Esencialmente, apunta Elizalde (1996, p. 454), la intención⁵⁷ de Habermas es obtener un concepto de razón que logre superar principalmente dos cosas: Por un lado, la noción instrumentalista de la razón, esto es, que ella no sólo se manifieste como herramienta útil para considerar medios, fines y consecuencias; llenando con estas funciones todos los espacios de la vida del hombre. Por otro lado, el diagnóstico que de ella hacen algunos pensadores posmodernos, quienes han incorporado en la razón la manifestación y el origen de toda fuerza vital y natural - como el deseo, la pasión- del hombre.

Según Habermas (1989, p. 47), la manera de lograr una visión diferente de lo que es la razón, es distinguiendo la materia de las formas de acción a las que se pueden relacionar formas de ejercer la razón. Evidentemente, el alemán considera

⁵⁷ En: *Modernidad, un proyecto incompleto* (1989). Buenos Aires. Luciano Elizalde, argumenta que en su obra, Habermas se plantea como objetivo el reconstruir el proyecto de la modernidad. La modernidad habermasiana, es la modernidad de los filósofos del siglo XVIII, del iluminismo y la enciclopedia.

que los actos humanos manifiestan la razonabilidad, o lo que igual, la razonabilidad determina los actos (1989, p. 50). En cualquier caso, el problema radica en que la tradición de la filosofía occidental ha considerado idénticas todas las formas de racionalidad de los actos humanos. Siendo así, el profesor Habermas distingue dos clases de acciones: La primeras, tiene que ver con aquellas situaciones en que el actor define un fin previsto y considera los medios para lograrlo, calculando lógicamente las consecuencias útiles del mismo. Esta situación es descrita como acción teleológica; de hecho, la misma acción es posible porque ha emanado de una razonabilidad, o razón instrumental (Habermas, 1989, p. 56). Precisamente aquí está el problema que plantea el autor (1994, p. 87), y es precisamente el hecho de que todos los tipos de acción humana hayan sido definidos por la teoría filosófica de la misma manera, teniendo esto consecuencias directas sobre el concepto de racionalidad.

Para afrontar este problema de la acción teleológica, y por ende, de la razón instrumental, Habermas (1989, p. 133) explica que existe otro tipo de acción humana que puede ser definida a partir de las relaciones interpersonales que se establecen por ésta. Esta situación de relación se materializa gracias al entendimiento lingüístico, por lo mismo es definida como acción comunicativa. Este tipo de acción en particular está definida por otro tipo de racionalidad, a saber, racionalidad o razón comunicativa. El punto de partida para considerar esta, nace del hecho de que en la acción comunicativa el fin es el entendimiento mutuo entre los sujetos; no obstante, este entendimiento no se alcanza sólo por una “acción nomológica del ego, sino por la interacción entre el ego y el alter”. (Habermas, 1989, p. 134). Lo que quiere decir este pensador con esta textualidad, es que el entendimiento como fin de la acción comunicativa, no deviene únicamente como fruto del acto de habla del lenguaje, es decir, el entendimiento no es una acción individual.

Por lo mismo, la razonabilidad o razón comunicativa que define el acto interactivo de entenderse, demuestra que el todo de la razón humana aún no ha

sido agotado, trascendiendo así las fronteras de la razón instrumental. Racionalidad entonces, significa mucho más que hacer coincidir medios, fines y consecuencias; tiene menos que ver con la posesión de saber, y más con la capacidad de lenguaje y acción de dicho saber. Precisamente, según Elizalde (1996, p. 456), la acción comunicativa entonces, habla de un carácter distintivo de la razón que está orientada al entendimiento; de hecho, este carácter distintivo se manifiesta como apertura al discurso y a la crítica; de allí que sea un elemento poderosamente emancipador.

Haciendo referencia a la obra: *Teoría de la acción comunicativa* (1989), Elizalde (1996, p. 453) señala que el alemán considera que: cuando se piensa y se habla, aquello de lo que se habla se está presentando a los otros, siendo por lo mismo susceptible a la razón crítica de los mismos, quienes a partir de sus argumentos pueden sostener, modificar o deshacer aquello que se enuncio en un principio. Este es el escenario de la razón comunicativa: se encarna en dos o más sujetos que conversan⁵⁸ para entenderse y llegar a un acuerdo en base a argumentos, ya sea sobre la verdad de una proposición que describe algo del mundo objetivo, es decir, que describe un estado de cosas, ya sea sobre una acción a realizar de común acuerdo, ó, ya sea sobre alguna norma o conducta que se ha puesto en tela de juicio (Habermas, 1989, p. 80).

A partir de lo que se acaba de apuntar, no hay que dudar que Habermas cree ver en el uso⁵⁹ comunicativo del lenguaje una consecuencia muy importante para el concepto de racionalidad que propone, pues termina considerando tal racionalidad como la “disposición de los sujetos capaces lenguaje y de acción para adquirir y utilizar su conocimiento falible”. (Habermas, 1989, p. 373) Se ha citado textualmente, porque entonces se debe entender que el saber y la acción de los

⁵⁸ De allí que pueda denominársele Razón Discursiva, o Razón Crítica porque propicia el discurso; según explica Elizalde en su texto: *¿Qué es la razón comunicativa?* (1996, p. 456 – 466).

⁵⁹ Estos usos o funciones del lenguaje, son parte de la exposición: *Acción Comunicativa En La Transformación Social*; Ir pp. 76 – 79.

individuos pueden ser confrontados, ajustados, revisados en el mundo intersubjetivo; o lo que es lo mismo, de frente a los demás.

El sujeto no es un actor solitario autosuficiente que no necesite del otro para formar su racionalidad⁶⁰. Al contrario, el sujeto se realiza como ser social mediante la comunicación lingüística, gracias a que en él existe una racionalidad comunicativa a fin al lenguaje. Lo que quiere decir Habermas (1989, p. 374) es que la capacidad cognitiva del lenguaje, por sí sola, no le permiten al individuo desarrollar las competencias que lo transforman en sujeto social. Allí es donde encuentra espacio la razón comunicativa o discursiva, ella es una disposición a una racionalidad social, que permite ubicarse y desarrollarse como ser social; es la razón que le permite al sujeto insertarse en una sociedad de modo libre.

Como se señaló en el apartado anterior, si bien Habermas considera que el mundo objetivo o un estado de cosas, no es más que el resultado de un acuerdo intersubjetivo manifestado por común expresión lingüística; para llegar a ello, la razón comunicativa posibilita superar las iniciales diferencias que separan a los participantes para unirlos en un acuerdo racional que sea la base de la objetividad de su mundo (1989, p.108). Precisamente, lo razón comunicativa es la razón de unos sujetos concretos pertenecientes a un mundo de vida que condiciona y sirve de fondo al acuerdo posible y probable. Es una razón encarnada, enraizada en un mundo de vida que configura la acción práctica de la vida cotidiana. La razón comunicativa es el sostén de la acción comunicativa: “acción potencialmente aprovechable por los actores sociales a fin lograr coordinar la interacción social”. (Elizalde, 1996, p. 457).

Como se dijo líneas arriba, el interés de Habermas por esta cualidad de la razón, es que proporciona un escenario emancipatorio, que: “se manifiesta en

⁶⁰ Citando a: Mead, H. en su obra: *Espíritu, persona y sociedad* (1974). Habermas explica que esta es la base de la racionalidad comunicativa, pues por ella la persona se realiza como ser social; pues al permanecer en contacto con sus semejantes permite el reconocimiento de los otros en sí mismo y del mundo que los rodea.

nuestro conocimiento reflexivo, en la capacidad de volver sobre nuestros pensamientos, nuestras motivaciones y sobre nuestras acciones para revisarlos racionalmente en unión con otros sujetos”⁶¹. (Habermas, 1989, p. 42) Lo que brinda este ejercicio, es liberarnos, superar la visión egoísta original de lo que se pensaba al independizarlo de motivaciones ocultas incontroladas (1989, p. 43). Entender ahora una proposición, es al mismo tiempo comprender las condiciones por las cuales esta proposición es verdadera: he aquí de que trata la razón comunicativa, según cita Elizalde (1996, p. 459) a Habermas.

Y es que precisamente, gracias a la razón discursiva los actores no dejan ningún residuo o fragmento temático sin aclarar o discutir, pues esta razón se presenta en los sujetos como una acción por la cual es posible obtener el objetivo buscado -el entendimiento- mediante la fuerza que en la relación intersubjetiva ejerce el mejor argumento (Habermas, 1994, p. 108). El entendimiento es en conclusión, el primer objetivo de las acciones comunicativas; una vez conseguido éste, pueden los individuos dirigirse hacia otros fines, por ejemplo, pueden orientar y coordinar acciones sociales, buscando en primer lugar, anular las influencias internas o externas, que no sean argumentos de racionalidad discursiva puestos a prueba en la crítica en la discusión dialógica (Habermas, 1994, p. 114).

La posibilidad de apartar cualquier tipo de elemento que pueda distorsionar la posibilidad de llegar a un acuerdo sobre algo en el marco de la discusión dialógica, dice que la racionalidad comunicativa de los sujetos pertenecientes a una comunidad de hablantes y de oyentes, encierra a su vez la validez de aquello de lo que se esté discutiendo, ya sea un principio o determinación moral, política... etc; pues entiéndase que el mismo, está presto a ser sometido a crítica con el fin de mantenerlo, modificarlo o anularlo, de acuerdo al más consistente de los argumentos (Habermas, 1994, p. 132 - 137). La razón comunicativa, parte entonces

⁶¹ Citando a Habermas, Pérez (2012, p. 37) explica que de ese interés emancipatorio es el psicoanálisis. Cuando un sujeto comparte con otro sus experiencias de vida más profundas, para analizarlas entre ambos, está arrojando sobre ellas la luz de la razón comunicativa, para intentar con el otro, liberarse de las motivaciones ocultas que sostienen visiones egoístas originarias.

del supuesto de que nuestro conocimiento teórico y práctico es falible -como ya se dijo- y puede siempre ser revisado, criticado, y, en consecuencia, corregido o sustituido por otro de mayor validez. La razón comunicativa, se concluye de Habermas (1989, p. 43), en su capacidad de crítica y de argumentación es una fuente continua de corrección y de aprendizaje.

Precisamente, este tipo de racionalidad comunicativa de la que se habla, es la que posibilita dar validez a cualquier propuesta teórica o práctica. Cuando acepto que mi propuesta sea sometida a la crítica por los demás interlocutores, es decir, sea puesta a prueba por medio de argumentos y se esté en disposición de revisarla y corregirla en todo aquello que se demuestre por argumentos que no es verdadero o no es correcto, estoy tomando una actitud auténticamente racional. El acuerdo alcanzado, en base al mejor argumento, es el que dará validez a la propuesta última.

El Diálogo Racional: Escenario De La Acción Comunicativa

Como se ha hecho notar, desde el marco de referencia que ofrece la obra de Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa (1989)*, se puede asentir que la misma puede comprenderse desde un uso práctico; esto es, como una forma revitalizada de lo que ha de ser el diálogo racional. Según Pérez (2012, p. 38 – 45), es el diálogo racional el escenario desde donde se desenvuelve un uso práctico de la acción comunicativa expuesta por Habermas.

En el ejercicio del diálogo racional, lógicamente desde el marco teórico que propone Habermas en la acción comunicativa, hay que entender la práctica del discurso, de la conversación disputada, como la búsqueda por alcanzar un consenso sobre la base de razones mutuamente aceptables (1989, p. 45). Sin dialogantes que argumenten, no existe diálogo argumentado ni acción comunicativa. De hecho, para que sea universalmente válido, debe participar en el discurso o diálogo racional todo aquel que pueda llegar a ser afectado entorno a lo que se pretende puede ser el acuerdo. A propósito y como ejemplo, a la letra dice

Habermas (1996): “Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo, en cuanto participantes de un discurso práctico, coinciden en que dicha norma es válida”. (p. 86)

El hecho de que todos los afectados por el resultado del acuerdo participen en el discurso racional, y argumenten para decir o contradecir, es fundamental para que dicho acuerdo -más si es una norma- adquiera un carácter de verdadera universalidad. “La validez universal proviene siempre del trabajo de una racionalidad comunicativa o dialógica que pretende ella misma ser universal”. (Habermas, 1996, p. 87) Lo que implica ello, es que el diálogo no es ahora una conversación cualquiera producto de un encuentro casual. No. El diálogo en la acción comunicativa se da como discurso organizado, coordinado y racionalmente disputado, entrelazado por opiniones distintas fundadas en argumentos, con el fin de alcanzar un consenso.

Para que se dé este proceso, las formas de comunicación que en este se den han de aproximarse suficientemente a unas condiciones ideales de habla (1989, p. 47). Las mismas serán objeto de explicación en el siguiente título. Mientras tanto, son estas condiciones ideales de habla las que estructuran un diálogo racional eficiente, sobre todo, porque tal diálogo llevado dentro de estas condiciones, queda inmunizado contra la represión y la desigualdad (1989, p. 69). Quedan en definitiva excluidos como medios de la acción comunicativa, todo tipo de “coacción, ya provenga de fuera de ese proceso de diálogo y argumentación, ya nazca de ese proceso mismo, que no sea la coacción del mejor argumento”. (Habermas, 1989, p. 46)

Ha de quedar claro entonces, que cualquier coacción externa o interna al proceso de diálogo racional y argumentativo, eliminaría la expectativa de alcanzar un acuerdo auténtico, racionalmente motivado. Refiriéndose a esta misma idea,

Pérez (2012, p. 40) explica que la coacción⁶² elimina, al menos parcialmente, la libertad y la igualdad de los participantes en la acción comunicativa, lo que conlleva la imposibilidad del acuerdo racionalmente motivado. Por lo tanto, los participantes en el diálogo racional que es la acción comunicativa deben encontrarse todos en una posición de igualdad simétrica y, en consecuencia, no debe existir entre ellos ninguna relación de superioridad o de subordinación que pueda condicionar su libertad de acción, esto es, de argumentación (2012, p. 41).

La total igualdad de los participantes y su plena libertad se manifiestan en la posibilidad de hacer propuestas válidas y de defenderlas o contradecirlas por medio de argumentos exclusivamente racionales. Todos, en igualdad de condiciones, pueden asentir o no a la propuesta que se ponga sobre la mesa con pretensiones de verdad para todos. Precisamente, la libertad de todos los participantes para hacer propuestas, defenderlas y/o atacarla racionalmente por medio de los argumentos con el fin de llegar a un acuerdo en torno a la propuesta que esté más racionalmente motivada, es lo que distingue el discurso de la acción comunicativa de otras propuestas que se impongan por coacción, es decir, bajo la perspectiva de castigos o recompensas, como sucede con los mandatos de un superior.

Paralelo a lo que se ha dicho, es importante no dejar de destacar que Habermas (1989, p. 165) también describe que los participantes en el diálogo racional, en la acción de la argumentación, son personas concretas. Individuos pertenecientes e insertos en un mundo de vida que sirve de fondo y soporte al diálogo racional. “*Mundo de la vida*”⁶³, problemático en su totalidad que sirve de horizonte a los participantes y del que parten para intentar superar el disenso ante algún tema o problema concreto. Los individuos no son seres universales,

⁶² Ejemplos de coacción son: la amenaza, la recompensa que acompañan los imperativos o mandatos provenientes de un superior.

⁶³ En: *El discurso filosófico de la modernidad* (1989, p. 56), Habermas sostiene que los participantes aparecen en la acción comunicativa “como productos de las tradiciones en que están, de los grupos solidarios a los que pertenecen y de los procesos de socialización en que han crecido”.

fundados en razones puras y desincorporados en su contacto con las realidades de su existencia en el espacio y en el tiempo. No. Estos participantes, como sujetos activos y concretos, pertenecen a un ámbito cultural que les determina, estructurado su vida en base a ciertos valores que les influye fuertemente como un trasfondo en cada uno de ellos. Tránsito problemático, hasta tanto no se ponga en tela de juicio alguna de las normas o valores para someterlos al juicio de la pretensión de validez, es decir, a la crítica racional de los demás participantes en la acción comunicativa (2012, p. 41 – 42).

Los sujetos, en consecuencia, en su participación en el diálogo racional, están movidos también por intereses que los llevan a defender esta o aquella propuesta con esta o aquella razón. Intereses que sin duda pueden ser distintos en cada uno de los sujetos del diálogo y, en consecuencia, cada uno puede dar distintas razones en torno a la propuesta que con ocasión se esté discutiendo. Como acción comunicativa, el diálogo o discurso racional tratará de superar las diferencias y razones de interés hasta llegar a conjugarlas y alcanzar un entendimiento o acuerdo en torno a la verdad de un estado objetivo de cosas o a la rectitud de una norma que afecte a todos (1989, p. 170).

En torno a esta idea sobre la cuestión de la verdad, Habermas (1989, p. 180) también explica que un estado de cosas o una norma puede ser negado, por no ser totalmente verdadera o por no ser totalmente correcta, esto es, cuando no alcanza a satisfacer los intereses de todos los afectados. Evidentemente entonces, los intereses y las razones que los acompañan son valederos sólo si pueden ser conjugados con los intereses de los demás; lo que supone negar entonces, todo interés particular incapaz de ser universalizable y aceptable por todos. “Mi interés será satisfecho en la medida en que es conjugable con los intereses de los demás y, en este caso, deja de ser mi interés para convertirse en interés universal o en interés de todos los que participan del discurso”. (Habermas, p. 208)

Situación Ideal De Habla, Argumentación Y Verdad

Asegurada la plena libertad de los participantes, una vez negada toda posibilidad de coacción, el discurso queda orientado exclusivamente a la búsqueda cooperativa de la verdad. Sobre esta perspectiva que tendrá Habermas de la noción de verdad se volverá más adelante. Por el momento, para que ello pueda lograrse de la mano de un acuerdo racionalmente motivado, el discurso que propende la acción comunicativa ha de producirse dentro de unas condiciones. Cada vez que se toma parte en cualquier proceso comunicativo orientado al entendimiento recíproco, es necesario que se satisfagan las siguientes especificaciones que Habermas denomina como “propiedades de una situación ideal de habla” (Habermas, 1994, p.77).

Primero, los participantes han de expresarse comprensiblemente; segundo, han de expresar un contenido válido, coherente consigo mismo, sincero en aquello que se dice. Tercero, han de tender a un acuerdo recíproco sobre la base de normas y valores considerados por las partes como válidos; y cuarto, como ya se ha venido señalando, debe darse entre los participantes una repartición suficiente y simétrica del uso de la palabra (Habermas, 1994, p. 76). En *Facticidad y validez (1998)*, a la letra escribe Habermas:

“El que habla debe elegir una proposición comprensible, para que el que habla y el que escucha puedan entenderse el uno al otro; el que habla debe tener la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el que escucha pueda compartir su saber, el que habla debe querer exteriorizar las propias intenciones de modo verdadero, para que el que escucha pueda creer (tener confianza) en aquello que dice; el que habla debe finalmente buscar la expresión justa en la consideración de normas y valores vigentes, para que el que escucha la pueda aceptar, de modo que ambos, el que habla y el que escucha, puedan ponerse de acuerdo en orden a un fundamento normativo reconocido”. (p.176)

No es corriente ni frecuente este tipo de discurso o habla argumentativa, como también la llama Habermas (1989, p. 47). Por eso, se esfuerza en explicar los “presupuestos comunicativos generales de la argumentación, entendiéndolos como determinaciones de la situación ideal de habla” (Habermas, 1989, p. 46 – 47) en el que se alcanzan condiciones generales de simetría. De esta forma cada participante se siente satisfecho de poder entrar y participar en esa conversación racional.

Es evidente que Habermas considera (1989, p. 43) que la primera de estas condiciones tiene que ver con un código o lenguaje común, que es a su vez el principio de toda racionalidad del discurso. La segunda de estas condiciones está directamente conectada a la validez de lo emitido; es decir, mientras los participantes asienten con sus actos de habla su validez⁶⁴, los mismos están partiendo con la expectativa de poder llegar a un acuerdo racionalmente motivado, coordinado sobre la base de sus planes y sus acciones reales. Y es que efectivamente, si los participantes se abren a la acción comunicativa desde la validez de sus argumentos, eso abre aún más la expectativa de poder llegar a un acuerdo racionalmente motivado. Pérez al respecto afirma (2012, p. 40), que si se obra desde la validez de lo que se dice, hay incluso, una disposición anímica que ha de acompañar a los participantes en el discurso.

A propósito de la condición de validez, Habermas eventualmente entiende (1996, p. 79) que el acto de habla o propuesta que quiera convertirse en verdad objetiva o en norma justa; esto es, aceptada por todos los participantes en el diálogo racional, independientemente de la pretensión de validez de la que nace, ha de estar expuesta a la crítica racional de todos los participantes con el fin de alcanzar un acuerdo en torno al acto de habla o propuesta racionalmente más motivada, es

⁶⁴ La validez, dice Pérez (2012, p. 41), hace referencia a esa coherencia entre lo que se dice y lo que se piensa. El único instrumento del discurso o diálogo racional son los actos de habla, el lenguaje. Pero sólo aquellos actos que poseen validez son los que merecen ser sometidos a crítica por todos los participantes, de lo contrario se pierde la expectativa de llegar a un acuerdo.

decir, como ya se dijo, sostenida por el más consistente de los argumentos, según sea el consentimiento de los participantes.

Alrededor de estas líneas ha de quedar claro que: el alemán plantea que el fin de la comunicación es la provocación de un estar de acuerdo, sinónimo de una comprensión recíproca; comprensión de la que se deduce también, la posibilidad de lograr un saber participativo y una confianza mutua. Ese estar de acuerdo se sostiene sobre la base, según Habermas (1998, p.176), de haberse cimentado en las respectivas condiciones que arriba se enunciaron. Nótese entonces, la importancia que su autor da a estas condiciones, que, de ser desatendida alguna de estas, se descendería al plano de la comunicación instrumental negándose realmente una acción comunicativa orientada a la comprensión (1998, p.177).

En pocas palabras, el lenguaje puede alcanzar su fin, esto es, la recíproca y auténtica comprensión, sólo si los participantes en cualquier discurso pongan de manifiesto y reconozcan estas condiciones. De hecho, tales condiciones o rasgos en un discurso manifiestan implícitamente la pretensión por encontrar una verdad, que en Habermas es el resultado del entenderse, según lo explica Pérez (2012, p. 44 - 45). Estas condiciones, son en conjunto, las que en definitiva determinan la racionalidad del discurso. Dicha racionalidad se muestra, según Habermas (1989, p. 43), en la disposición crítica de los participantes, esto es, en la actitud permanente de razonar o argumentar⁶⁵.

Precisamente, el eje del discurso es la argumentación, que resulta ser el único medio con el que los participantes pueden obtener un reconocimiento intersubjetivo como para pretender la validez de una de sus propuestas. Es más, por medio de la argumentación, la opinión del proponente se convierte en saber (1989, p. 43). En palabras de Habermas (1989), enseguida se anota lo que ha de entenderse por argumentar o argumentación:

⁶⁵ "Razonar o argumentar son formas de participación en el discurso". (Pérez, 2012, p. 44)

“Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación o emisión problematizada. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio”. (p. 37)

Argumentar consiste entonces en proponer razones conectadas de forma tal, que respalden una intención de validez que puede llegar a ser aceptable por otros; por lo mismo, la fuerza de estas razones se mide en la capacidad que tengan éstas de convencer a los participantes o en la capacidad que tengan de moverlos a aceptar una nueva pretensión de validez. Ahora bien, la manera de argumentar de los participantes es la prueba de su actitud más o menos racional en el discurso. Quien está abierto a los argumentos, reconocerá la fuerza de las razones de otros y tratará de replicarlos en una correcta actitud racional. Quien, por el contrario, está sordo y cerrado a los argumentos, ignorará las razones y se enfrentará a ellas con aseveraciones dogmáticas⁶⁶.

Es la permanente disposición de los participantes a la crítica, a criticar y a ser criticados, la mejor prueba de su disposición racional en el discurso. Ahora, recuérdese que la total igualdad y simetría de los participantes, como se dijo, no supone la eliminación de sus intereses, puesto que la argumentación en la acción comunicativa se caracteriza particularmente en que los participantes están constantemente dispuestos a lograr un acuerdo sobre la base su particular mejor argumento. Precisamente, a este respecto especifica Habermas (1989, p. 43, p. 60) que la argumentación⁶⁷ ha de entenderse como continuación de la acción de habla;

⁶⁶ Toulmin, ST. & otros. (1979) *An introduction to reasoning*. Nueva York, p.13. Citado por Habermas.

⁶⁷ Habermas aclara (1989, p.44 - 46) que la argumentación se realiza en contextos distintos y responde a distintas pretensiones de validez: en el discurso teórico se pretende establecer la verdad de las proposiciones con respecto a un estado de cosas; en el discurso práctico, la validez se

como un procedimiento racional en el que se regulan las pretensiones de validez de lo que se dice, con el fin de rescatar aquellos argumentos que, en su virtud, son suficientemente convincentes como para constituirse en evidencia intersubjetiva.

Continuando con el tema que se viene desarrollando, y, como se había anunciado al iniciar este apartado, un objetivo del ejercicio del discurso, para éste pensador, es el que está orientado a la búsqueda de la verdad. Precisamente, es en la intersubjetividad donde Habermas quiere asentar la noción de verdad. Ésta es un logro cooperativo, subordinado precisamente a convicciones intersubjetivas basadas en los mejores argumentos (1989, p. 60). Tal rasgo que el alemán desea imprimirle a esta tesis ha de interpretarse, en principio, como una respuesta a las concepciones tradicionales de la verdad como correspondencia⁶⁸.

Pues bien, para acercarse la tesis de la verdad que propone Habermas es necesario partir de la distinción⁶⁹ que éste hace entre hechos y objetos. Hay que entender que los objetos y los hechos están constituidos por condiciones distintas. Los primeros son entidades físicas, los hechos no. Éstos últimos están constituidos por lo que de ellos se dice en el lenguaje. Lo que hace verdadera una proposición no son los objetos del mundo, sino los hechos. Por ejemplo, diríamos que lo que hace verdadera la proposición: -la nieve es blanca- no es la nieve, sino el hecho de que la nieve es blanca. En efecto, los objetos del mundo (la nieve) y los hechos (el hecho de que la nieve es blanca) tienen propiedades completamente distintas.

comprueba por medio de la rectitud de las normas de acción que han de aplicarse; y en el discurso explicativo, la validez responde a la inteligibilidad de las expresiones o recursos simbólicos.

⁶⁸ Debemos a Aristóteles (Metafísica, 1011b) la primera formulación de esta concepción: “decir de lo que es, que es; y de lo que no es, que no es, es verdadero”. Tomás de Aquino dio a ésta concepción aristotélica la formulación más conocida: “la verdad es la adecuación del intelecto con la cosa” (S. Th. I, q. 16, a. 2). Versión que se ha mantenido hasta Wittgenstein (1999). “La proposición es una imagen de la realidad” (Tractatus, 4.01).

⁶⁹ Destáquese aquí la influencia de Austin J. (1979). *Performative Utterances*, Oxford: Philosophical Papers, pp. 125 - 126. De hecho, la explicación que se ofrece enseguida responde a la tesis de los enunciados performativos que este autor presenta. Son los enunciados los que dan forma al mundo. Éste se hace inteligible por el lenguaje y no por sí mismo.

Lo que queda entonces, es admitir que sólo se puede acceder a la realidad a través del lenguaje, y además: “La relación de correspondencia entre los enunciados y la realidad sólo puede determinarse a su vez por medio de enunciados” (Habermas, 2011, p. 236). Con esto, según Peter Strawson (1995, p. 88 - 89) Habermas se suma al “giro lingüístico”⁷⁰ que caracteriza parte de la filosofía del siglo XX. Este giro del que se habla, impone una revisión profunda del concepto de verdad, ya que si no tenemos un acceso directo al “mundo”; esto es, un acceso sólo mediado por el lenguaje, implica que sólo nos es posible determinar la verdad de una proposición mediante el mismo lenguaje, es decir, mediante argumentos.

El concepto de verdad ya no puede definirse en términos de correspondencia del lenguaje con la realidad. Habermas propone, por consiguiente, redefinirla en relación a la situación ideal de habla, pues las condiciones que ella exige, son a su vez, condiciones de aceptabilidad racional para los sujetos en un discurso argumentativo. Es decir, resultará verdadera la proposición, que dentro de la situación ideal de habla, sea aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo. Así lo expresa Habermas refiriéndose a la verdad de una proposición:

“De acuerdo con esta concepción, puedo atribuir un predicado a un objeto (...) si cualquier otro que pudiera iniciar un diálogo conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto. Para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, hago referencia al juicio de los otros. (...) La condición para la verdad de los enunciados es el asentimiento potencial de todos los otros”. (Habermas, 1994, p. 36 - 37)

Queda evidenciado que la tesis básica de la verdad en Habermas apunta al hecho de que la misma se conquista en el consenso; sólo podrá considerarse

⁷⁰ “Los hechos son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian; no son aquello sobre lo que son los enunciados”. (Strawson, 1995, p. 88 - 89) y (Habermas, 1994, p. 32 - 33)

verdadera una proposición en la medida en que cuente con buenos argumentos a su favor como para potenciar su aceptabilidad intersubjetiva. Incluso las certezas más incontestables de un sujeto sólo pueden reclamar validez si en el discurso intervienen otros sujetos, a los que es necesario convencer con buenas razones.

Ahora, esto no implica que el resultado de cualquier diálogo deba considerarse aceptable, o que cualquier proposición que cuente con el asentimiento de una comunidad de hablantes pueda considerarse verdadera. Para evitar estas consecuencias, Habermas exige que los discursos argumentativos cumplan las condiciones formales de la situación ideal de habla, pues las mismas, son capaces de garantizar la racionalidad de los resultados (Habermas, 1994, p. 74).

En conclusión, sólo es posible determinar la verdad de una proposición mediante otras proposiciones, la verdad queda redefinida sobre la base de unas condiciones que le dan aceptabilidad racional; es decir, es verdadero el enunciado, la proposición aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo que cumpla estas condiciones formales. “La condición para la verdad de los enunciados es el asentimiento potencial de todos los otros.” (Habermas, 1994, p.37). Con estas palabras la verdad entonces, queda redefinida como aceptabilidad racional en condiciones discursivas ideales.

Sólo mediante su fundamentación argumentativa puede una certeza reclamar validez ante otros sujetos; e incluso para el propio sujeto que tiene la evidencia, son sus argumentos los que definen la verdad de una proposición, incluso si al argumentar recurre a experiencias perceptivas:

“Ciertamente, en el contexto de una argumentación puede recurrirse también a la experiencia. Pero aún ante la experiencia (por ejemplo en un experimento), ella sigue dependiendo a su vez de interpretaciones que sólo pueden acreditar su validez en el discurso por los argumentos. Las experiencias apoyan la pretensión de verdad en las afirmaciones (...). Pero una pretensión de verdad sólo se puede desempeñar mediante argumentos.

Una pretensión fundada en la experiencia no es aún, ni mucho menos, una pretensión fundamentada". (Habermas, 1994, p. 35)

Va a lugar en este punto un par de acotaciones que hace Belardineli (1995, p.120), dilemas difícil de resolver. Por un lado, se dice que las argumentaciones sólo son convincentes si se apoyan en experiencias y evidencias; por otro lado, la evidencia sólo convence si está bien fundada en argumentos. Al parecer la tesis de la verdad como consenso no puede salir del todo de este círculo. Ahora, por otro lado, en sus exposiciones Habermas nunca termina de aclarar⁷¹ si está ofreciendo una definición de la verdad o un criterio de verdad (Belardineli, 1995, p. 122).

Acción Comunicativa En La Transformación Social

No es necesario proseguir aquí el examen de las implicaciones epistemológicas del giro lingüístico y de la teoría consensual de la verdad. Para el propósito del presente proyecto, lo más importante ahora de la noción del concepto de verdad que expone Habermas, es el hecho de que puede aplicarse al análisis de otros lenguajes no epistemológicos. Al mismo tiempo y para lo que viene a continuación, es suficiente saber que pueden considerarse verdaderas o justificadas, al menos provisionalmente, sólo aquellas proposiciones que cuentan con buenos argumentos, es decir, aquellas proposiciones que suscitan o pueden potencialmente suscitar el asentimiento de una comunidad de comunicación.

La acción comunicativa, como ya se explicó, es un diálogo racional o argumentado con el que se intentan alcanzar convicciones intersubjetivas en base a los mejores argumentos (Habermas, 1989, p. 60). Es pertinente examinar ahora

⁷¹ Para Belardineli (1995, p. 122 - 123), si se declara que Habermas está proponiendo un criterio de verdad, se diría entonces que: *en el acuerdo intersubjetivo disponemos de un criterio muy fiable en la verdad, puesto que es improbable que sea falsa una proposición en la que coinciden los participantes en un discurso.* En cambio, si se interpreta como una definición del concepto de verdad, habría que decir que: *son verdaderas las proposiciones que cuentan con el asentimiento racional de la comunidad de comunicación, al menos en ciertas condiciones discursivas ideales.*

cómo aborda Habermas, desde este punto, la cuestión de la integración social. Y es que, en efecto, la teoría de la integración social de Habermas se sustenta sobre la base de que el ejercicio de los actos de habla no sólo establecen compromisos discursivos, sino también compromisos prácticos; que afectan tanto al emisor como al destinatario de la comunicación (Habermas, 1989, p 395). Fundamentalmente, tal integración social se debe a que el lenguaje en el que se despliega toda acción comunicativa cumple una serie de funciones específicas, funciones que terminan relacionando a los actores de la comunidad de hablantes.

Cada función⁷² del lenguaje está relacionada a una acción igualmente proporcional. Primero, el lenguaje cumple una función de exposición que está directamente conectada al mundo objetivo, en donde se encuentran los objetos y los estados de cosas que pertenecen al mundo externo. La acción que deviene de esta función es la acción conversacional o los actos de habla constatativos (Habermas, 1989, p. 380). Segundo, el lenguaje cumple una función de expresión, que es la relación que se da entre el sujeto, el actor, con su mundo subjetivo o privado, que él sólo puede conocer y mantiene bajo reserva según su propia decisión. La acción comunicativa que aquí se desarrolla es la acción de autorrepresentación, o lo que es lo mismo, la relación del entendimiento del hablante consigo mismo que le permite expresar todo tipo de cosas a las que el sólo tiene acceso (Habermas, 1989, p.382). Y, tercero, el lenguaje cumple una función de comunicación, que es la que establece una relación intersubjetiva entre los actores; esta función está enmarcada dentro del mundo social que es donde se dan todo tipo de interacciones que terminan configurando todo tipo de valores, normas...etc en los colectivos. La acción comunicativa por excelencia, dentro de este mundo, es la acción social (Habermas, 1989, p. 384 - 386).

⁷² Según Luciano Elizalde (1996, p. 457), Habermas toma esta argumentación entre funciones y acciones del lenguaje de Karl Bühler. Estas funciones le sirven a Habermas como punto de partida para analizar el efecto vínculo del lenguaje.

A propósito de lo dicho, dice Elizalde (1996, p. 458) en referencia al pensador alemán que: ha de ser claro que la comunicación humana, sobre todo, la comunicación interpersonal cotidiana, se puede analizar estructuralmente desde estas tres funciones del lenguaje, de hecho, más allá de la realidad en la que se encuentre inmersos los individuos, más allá de ellos mismos, estas funciones son innegables. Cada una de estas formas de utilizar el lenguaje da cuenta de una relación especial entre el sujeto con una dimensión particular de su realidad. Ahora bien, la que es pertinente desarrollar enseguida, es la función de intersubjetividad, que es la que mueve la acción social.

A esta relación entre los miembros de una comunidad de hablantes, que trasciende la acción comunicativa misma y mueve su acción intersubjetiva Habermas (1989, p.397) la denomina: “efecto de vínculo de los actos ilocucionarios”; refiriéndose a esa capacidad inherente del lenguaje para vincular a los interlocutores, no sólo en el plano de la argumentación o del discurso sino también en el plano de la acción. Ahora bien, nótese que este efecto vinculo actúa como una fuerza que permite un tipo diferente de integración social⁷³, que aún es necesario explicar, sobre todo porque tal integración difiere de la integración institucionalizada, que está basada fundamentalmente en una normatividad⁷⁴ que se debe a una serie

⁷³ Refiriéndose a la distinción entre mundo de la vida y sistema, Habermas (1989, p. 15 - 48) en: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrurruti. Establece que en la sociedad se dan dos tipos de integración humana: la integración social, que se logra por vía de la acción comunicativa; y la integración sistémica, que se estructura administrativamente por medio del aparato estatal.

⁷⁴Refiriéndose al texto de: *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim, Habermas (1989, p. 80) presenta dos tesis en relación a lo que se dice. En primer lugar, considera que Durkheim sostiene que las normas morales extraen su fuerza vinculante de su conexión con lo sagrado; precisamente, la dignidad moral de esas normas se experimenta como una cualidad sagrada; de hecho, el lenguaje de la moral toma prestados sus rasgos característicos del lenguaje religioso. En segundo lugar, el pensador alemán dice que el francés termina identificando lo sagrado con lo social; precisamente porque el carácter vinculante de las normas morales que comparten los sujetos, dejan ver que existe una influencia de fondo, que es en definitiva sobre la que descansa la integración de una sociedad. Entonces, el objeto al que se refiere la experiencia religiosa no es una divinidad trascendente, sino la sociedad misma a la que pertenece el individuo. Religión, moral y valores sociales son en esencia lo mismo; provocan una integración social que no permite una individualidad muy desarrollada; generan una conciencia colectiva que se manifiesta en el conjunto de creencias religiosas y morales compartidas por la comunidad que se imponen casi mecánicamente, sobre las creencias y conductas de los individuos.

de valores compartidos, sustentados en tradiciones incuestionables; y donde son prácticamente nulos los procesos de entendimiento mutuo.

Habermas sostiene (1989, p. 398 - 340) que existen diferencias esenciales entre la integración normativa de las sociedades tradicionales y la integración basada en el mutuo entendimiento en torno al lenguaje. La clave de estas diferencias, estriba en el carácter potencialmente universal en el que puede darse el entendimiento mutuo. Independiente de cualquier contexto al que pertenezcan los hablantes, las pretensión de validez que se entabla en un acto de habla, incluye también el supuesto de que las razones con las que nace la pretensión podría también convencer a cualquier posible participante en la comunicación:

“Incluso la más fugaz oferta contenida en un acto de habla, incluso las tomas de postura de afirmación o negación más convencionales, remiten a argumentos o razones potenciales y, por tanto, al auditorio idealmente ampliado de una comunidad ilimitada de comunicación, al que esos argumentos habrían de convencer para quedar justificados, es decir, para ser racionalmente aceptables”. (Habermas, 1998, p.35)

Como ya se dijo, independiente de toda circunstancia, por su propio sentido, toda argumentación puede pretender una validez que trascienda cualquier contexto espacial y temporal particular. Aquí es donde estriba la diferencia entre la integración social basada en valores compartidos -esto es, en normas- y la integración social comunicativa que defiende Habermas. El primer tipo de integración puede lograrse simplemente por medio de la aceptación fáctica -basada en sanciones- de ciertos principios normativos que no necesitan una fundamentación argumentativa. La otra forma de integración en cambio, se basa en razones que permiten revisar la validez de los principios que regulan la interacción social más allá de su mera vigencia o necesidad. Habermas insiste (1989, p. 398) y (1998, p. 37) en que los procesos de integración, entendidos de esta manera, son los que introducen transformaciones esenciales en lo social, incluso si esta integración necesita de las normas.

Es importante a este respecto de la integración social, apuntar que en el uso comunicativo del lenguaje, la persona⁷⁵ puede desarrollarse como sujeto social, es decir, mediante el lenguaje en acción comunicativa el sujeto irá incorporando ciertos patrones cognitivos, lingüísticos e interactivos que le permitirán desarrollar su personalidad y las capacidades que lo habilitan para desempeñarse socialmente. “(...) la habilitación social que produce como resultado al sujeto adulto y que se desempeña de manera constante y permanente en la historia de la vida cotidiana de cada persona, no actúa por otro medio que no sea el de la comunicación”. (Habermas, 1989, p. 370)

Citando un pasaje de Durkheim, Habermas (1989) ilustra otro elemento importante que consolida y amplía la integración social; tal elemento tiene que ver con los espacios en los que se retroalimentan los sentimientos comunes: “No hay ninguna sociedad que no sienta la necesidad de reavivar regularmente los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que forman su unidad y su personalidad. Esta reanimación no puede obtenerse si no es por medio de reuniones de asambleas, de congregaciones en que los individuos, estrechamente en contacto los unos con los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes (...). ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando las principales estaciones de la vida de Cristo, o de judíos celebrando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva carta moral o cualquier gran acontecimiento de la vida nacional?”. (Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, citado en Habermas, 1989, p.84-85).

Si bien, en este aspecto Habermas muestra aceptación por las ideas del pensador francés, también es cierto, que se permite establecer algunas diferencias para explicar la forma de integración en las recientes sociedades. De acuerdo con

⁷⁵ Según Elizalde (1996, p.460), para Habermas la persona es tal, gracias a que a partir del lenguaje se le internalizan patrones sociales de conocimiento y de acción. Esto significa que la personalización no se desarrolla sin socialización.

Habermas, en el proceso de secularización de la cultura, opera una “lingüistización de lo sacro” o una “fluidificación comunicativa del consenso religioso básico” (Habermas, 1989, p.125). A lo que quiere apuntar con esta noción, es que la integración y la transformación social, además de estar establecida de antemano bajo un carácter sacro -como diría Durkheim-, esta integración se refuerza también por los consensos que deben alcanzar los propios participantes en la comunicación social mediante el intercambio de argumentos.

“Con la secularización, la base de validez de la tradición se desplaza de la acción ritual a la acción comunicativa. Las convicciones socialmente integradoras, deben cada vez menos su autoridad a la imposición, o a la fuerza fascinadora y al aura de lo santo; y, cada vez más a un consenso no simplemente reproducido, sino alcanzado, es decir, buscado y conseguido comunicativamente”. (Habermas, 1989, p.136)

Queda claro entonces que ese otro elemento que consolida y amplía la integración social, no sólo tiene que ver con los espacios en los que se retroalimentan los sentimientos comunes, sino con la retroalimentación de razones y argumentos comunes también, que han de ser igualmente actualizados en ceremonias públicas de carácter laico. Precisamente pensando en la integración social comunicativa, Habermas no sólo se permite exponer otros rasgos de las sociedades actuales, sino también, la diferente función del espacio público⁷⁶, y, la diferente relación de los actores sociales con el consenso de fondo que sustenta la integración.

Respecto al espacio público, Habermas (1994, p. 58) explica que en las sociedades integradas por medio de una unión mecánica, este espacio público se agota en funciones ceremoniales de actualización o representación simbólica de valores y jerarquías sociales, quedando el escenario público ocupado enteramente por las figuras que detentan el poder. Por otro lado, la esfera pública de las

⁷⁶Entiéndase este como el ágora de los griegos: un espacio abierto de intercambio, centro de la palabra, del argumento que se da entre los agentes sociales que comparten una cultura, una vida política y social.

sociedades integradas comunicativamente está abierta, en principio, al cuestionamiento discursivo de esos valores y jerarquías (y no sólo a su actualización ritualizada) por parte de todos los miembros de la comunidad.

A propósito del modo en que se dan las relaciones de los distintos actores sociales, Habermas (1994, p. 59) argumenta que el trasfondo normativo de las sociedades integradas mecánicamente goza de una autoridad incuestionable, o sólo cuestionable en condiciones institucionalmente muy restringidas y, a su vez, ritualizadas (por ejemplo, los concilios en los que los prelados de la Iglesia católica deliberan en torno a las controversias dogmáticas). Por otro lado, la integración social comunicativa aunque también descansa sobre un trasfondo normativo compartido, éste no goza de una autoridad incuestionable, sino que tiene más bien un carácter de familiaridad. Aquí, la génesis de las normas se da en la comunicación, y pueden ser revisadas tan pronto como alguno de los participantes inicie un proceso discursivo que explicita y cuestione la validez de las mismas.

Se ve pues, la distinción entre la integración social basada en tradiciones incuestionables y la integración basada en procesos de entendimiento -en torno a pretensiones de validez-. Esta distinción, permite reconocer diferencias de fundación, integración y consolidación entre las sociedades tradicionales y las sociedades recientes. Para Habermas, el núcleo de la integración en las sociedades actuales, dotadas de una cultura racionalizada, ya no es un cuerpo de tradiciones intocables, sino fruto de un efecto de vínculo que proporcionan los actos de habla que intercambian los propios actores sociales en tanto que participantes en procesos discursivos (Habermas, 1989 II, p. 132).

Ahora bien, incluso si se admiten estas diferencias estructurales y novedades entre las formas de integración social pasadas y recientes, también es evidente que las sociedades modernas no sustituyen del todo el poder casi coactivo y “mecánico” de sus propias tradiciones. Habermas también admite (1989 II, p. 292 - 194) que la

modernización de las sociedades entraña una dialéctica en sus modos de integración.

La secularización y racionalización cultural posibilitan, en principio, que los procesos de entendimiento se conviertan en el mecanismo principal de integración; y sin embargo, estos procesos quedan bloqueados y suplantados por otros medios de integración, como son el dinero y el poder. De modo que todos aquellos ámbitos de acción social que requieren el recurso al entendimiento para cumplir sus funciones específicas, y que por primera vez podrían liberarse del peso de las tradiciones dogmáticas, quedan invadidos o, como dice Habermas, colonizados por el dinero y el poder. (Habermas, 1989 II, p. 293). Esta dinámica es denominada por Habermas como “la dialéctica de la ilustración”; es decir, esa misma racionalización cultural que abre la posibilidad de una sociedad emancipada del peso de las tradiciones, posibilita al mismo tiempo la aparición de subsistemas cuyos medios de integración impiden esa emancipación y cosifican de otro modo las relaciones sociales (Ariza, 2008, p. 194).

Conclusiones

El objetivo de estas últimas líneas es puntualizar, a modo de conclusiones, el fruto del desarrollo del tema expuesto. Inicialmente, concretar algunas ideas del pensamiento de John Rawls que son fundamentales para comprender mejor su concepto de *razón pública*, sobre el cual se destacarán sus elementos constitutivos y alcances. No en vano el proyecto se aproximó y desarrolló algunas ideas del pensamiento del Habermas; clarificadas éstas, se puede rescatar el valor que tendrían sí, intuitivamente, pudiesen entenderse en función de la construcción de la razón pública, comprendida ahora como el eje del objeto político que quiera ser legítimo.

A propósito de John Rawls, dentro de las ideas fundamentales que permiten comprender el contenido de su concepción teórica de razón pública, está su concepción de persona. Heredero del pensamiento kantiano, asume que el móvil de la libertad del individuo es la razón, ésta misma, hace a la persona capaz de alcanzar y comprometerse con un sentido de justicia, como de asumir la responsabilidad de sus fines en sociedad. La persona para Rawls se concibe así misma como libre, en la medida en que se reconoce poseedor de una capacidad moral tal, como para tener una concepción de bien, no necesariamente siempre un bien particular, lo que apoya la idea de que podría comprometerse también con objetivos o bienes públicos.

Condiciones como la libertad y la igualdad aparecen en el norteamericano vinculadas específicamente al ciudadano, es decir a la persona investida de un estatuto político en la medida en que se le reconoce a este como sujeto de derechos. El ciudadano no es sino la persona investida de derechos políticos que le abren a la esfera pública. Igualmente, aquí también cabe apuntar que en cuanto a su noción de persona, Habermas apunta que la misma es fruto de un proceso de socialización, es decir, ella es tal en la medida en que interioriza patrones sociales de conocimiento, lenguaje y acción. En definitiva, no se es persona sin socialización.

Hasta aquí, Rawls deja entrever que su concepción de persona está integrada por dos disposiciones: lo que Kant y él mismo denomina, lo racional y lo razonable. Por lo racional entiéndase esa condición que le permite a la persona fijar y perseguir sus fines según lo que se considera particularmente lo bueno, o el bien. Ahora, lo razonable lo asocia a la disposición que tienen también las personas para proponer, fijar y acatar términos justos de cooperación que los lleve a alcanzar, no sólo el bien propio, sino colectivo. En otras palabras, lo razonable implica el [interés](#) de más de dos personas, merma el beneficio individual y lo encontramos en el ámbito público. Lo racional representa el beneficio de uno solo y por lo tanto no es considerado como moral dentro de la *Teoría de la justicia* de Rawls, ya que no es de reconocimiento universal.

Lo razonable es por tanto la virtud de las personas comprometidas con la cooperación social. De hecho, lo razonable es un elemento propio del que gozan las personas para lograrse una sociedad bien ordenada. Tal sociedad, es descrita por el pensador americano, como un organismo efectivamente regulado por una concepción pública de justicia, de hecho, una sociedad bien ordenada expresa tres cosas: (i) existe en tal sociedad una noción de justicia públicamente reconocida, (ii) sus instituciones sociales conforman un sistema de cooperación; y (iii), como los ciudadanos de tal sociedad poseen un sentido de justicia pública, ello provoca que obedezcan a las instituciones a las que pertenecen en tanto que las consideran justas. En definitiva es de una sociedad que ha de perdurar en el tiempo ya que está regulada por una concepción pública de justicia.

Quizá no sobre concluir, que ésta sociedad bien ordenada a la que se refiere Jhon Rawls, es una sociedad que se orienta por una democracia constitucional; esto es, donde las leyes son los primeros elementos que promueven y garantizan el ejercicio de los derechos y los deberes de participación de cada miembro en esa sociedad. Y es que es la democracia constitucional -según el norteamericano-, la que mejor

se acomoda al pluralismo razonable de los pueblos actuales. Enseguida es importante entonces definir este último elemento.

Para John Rawls, el pluralismo razonable es una realidad ineludible, de hecho, es la característica principal de las sociedades contemporáneas. Hacer referencia a que en una misma sociedad existen doctrinas razonables diversas; un aun ante la circunstancia, puede tal sociedad constituirse en un orden perdurable. La cuestión en este aspecto, es que tales doctrinas dividen y distinguen a los individuos en tanto que cada uno puede expresar y defender doctrinas religiosas, filosóficas, éticas...etc diferentes; que son la expresión de lo que cada uno busca alcanzar, teniendo así por ende, diferentes concepciones de lo bueno, lo justo, lo bello, lo correcto, lo moral... etc.

Tal condición no sólo no ha de desaparecer, sino que ha de garantizarse como expresión del desenvolvimiento de la voluntad de los ciudadanos; es por ello que para llegar a ser una sociedad bien ordenada, ha de conquistarse una apropiada concepción de justicia. Es necesario entonces que los ciudadanos, aún profesando doctrinas comprensivas diversas y hasta contradictorias, acepten como suya una idea de justicia pública. Es decir que: una sociedad es justa, o un sistema es justo, sólo si sus miembros lo consideran como tal. Ahora, son los ciudadanos los que individualmente deciden la manera en que ha de relacionarse y estrecharse tal concepción política justa con sus propios puntos de vista comprensivos. Ahora bien, dicho proceso es posible gracias a la facultad que posee cada individuo de ser razonable.

Cuando aún ante la existencia de las diversas doctrinas razonables, cada una desde su punto de vista, puede suscribirse a una concepción política justa -o criterio público de justicia- se dice que ha sido gracias a que se ha alcanzado un consenso superpuesto; esto es, *traslapado*, en términos de Rawls. Superpuesto porque se encuentra al principio, antes, no nace a partir de cualquiera de las doctrinas razonables existentes, para que así se favorezca, desde la neutralidad, la unidad y

la estabilidad de tal sociedad a partir del criterio público de justicia que se ha fundado. Y, entrecruzado, porque tal criterio de justicia se enlaza o puede conectarse más o menos coherentemente con la mayoría de estas doctrinas sociales particulares; es decir, por un lado no entra en demasiado conflicto con los requisitos y principios de la justicia pública ni con los intereses y principios de los ciudadanos.

Equilibrio reflexivo llama Rawls a este estado. Desenvuelve esta idea pensando en el ciudadano real, aquí y ahora. Siendo consiente del carácter falible de las concertaciones a las que se pueden llegar; es decir, advierte abiertamente la posibilidad de que los principios que sostienen el criterio de justicia pública podrían entrar en conflicto con los principios y maneras de razonar individuales de los ciudadanos. Es indispensable entonces, alcanzar en algún momento un mecanismo para darle efectividad a la realización de los acuerdos y hacerle frente a las cambiantes circunstancias, expectativas e influencias, que a la postre son la génesis de los conflictos entre los ciudadanos con lo concertado -llámense a estos acuerdos criterio público de justicia, principios de justicia, razón pública, sociedad bien ordenada...etc-.

El equilibrio de Rawls es entonces una dinámica de revisión y ajuste, bien sea de las condiciones contractuales de los principios de justicia y del criterio público que hemos forjado de los mismos -incluyendo aquí también los demás elementos de la sociedad bien ordenada- frente a nuestros juicios y valores; ó, podemos también revisar y ajustar nuestros juicios, valores y principios de conformidad a lo concertado en torno a criterio público de justicia, y los principios rectores del mismo; o cualquiera de los elementos que exige que se acuerden de la sociedad democrática bien ordenada.

Estas ideas preliminares fueron indispensables para abordar el concepto de la “razón pública” en el norteamericano; sobre todo, porque ha de entenderse su obra

filosófica como un sistema integrado, donde ningún elemento puede ser suficientemente comprendido sino es hilado con los demás.

La justicia como imparcialidad en torno a la que gira el trabajo de John Rawls, sólo es posible, a menos que pueda ganarse el apoyo apelado en la razón de cada ciudadano; esto constituirá la nota distintiva de legitimidad en tal plan de justicia. Ahora, pensando en lo político, y, desde en la noción de razón pública de Rawls es posible considerar que: uno de los retos de este ámbito humano de lo político, no es del todo elaborar y compartir un modelo político que dirima a todos los miembros y organismos de un conjunto social; tal vez más simple y más esencial sea el comprender, es decir, el que sea entendible para todos sus miembros de la sociedad el fin de lo político, lo que hace justificable pertenecer a lo político como elemento ineludible. Y es que precisamente, en la medida en que todos tienen claro cuál es el fin de lo político, hacia donde lo político dirige a los miembros de la sociedad, otros elementos como la ley, el poder gubernamental, la existencia de las instituciones...etc. se comprenden como servidoras y administradoras de tal fin, o de la búsqueda de tal o cual logro.

De la ley, del poder político, de las instituciones políticas, del por qué ser parte del cuerpo político, es lo que a partir de la noción de razón pública de Rawls es posible orientar. Fundamentalmente, cuando se habla de dicha razón, se dice que la misma está referida a la manera como los individuos en sociedad formulan sus planes y dan orden a sus prioridades. Es más, la razón pública es una característica esencial de toda sociedad políticamente organizada. Se puede decir que es la facultad a través de la cual ella define las bases y objetivos de su sistema político, sus instituciones fundamentales, la estructura y modalidades de sus procesos y prácticas políticas, sus proyectos de largo plazo y las decisiones públicas de toda índole que eslabonan su existencia de la sociedad en el tiempo. En consecuencia, hay tantas razones públicas como sociedades políticamente organizadas. Sobre esta premisa, se ha sostenido que cada régimen político tiene una matriz propia de racionalidad pública.

Además de ser una característica de una sociedad bien ordenada, es el rasgo de un pueblo democrático, pues es la razón de sus ciudadanos, que como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final. Su objeto es el bien público, por tanto, su contenido y naturaleza son públicos; y se aplica o se tiene firmemente presente, sólo en aquellas cuestiones políticas que implican o comprometerían los elementos constitucionales esenciales de una sociedad. Nótese también que: como todas las maneras de razonar, la “razón pública” también debe estar compuesta de ciertos elementos como son: normas de lo que es correcto, al servicio de esta razón; y criterios de justificación para tales normas. Esto dice que la razón pública, según Rawls, no es un recurso retórico o de persuasión para conducir lo social hacia un fin sin más, hacia un fin cualquiera. He aquí porque: la “razón pública” posee un carácter o naturaleza racional, precisamente, porque las normas que la constituyen y defienden están fundadas en la razón, lo que las hace susceptible de ser razonables para otros individuos. Entonces la autoridad que puede llegar a poseer la “razón pública”, radica en que ésta puede ser justificable por otros ciudadanos, ello la convierte en un elemento que caracterizaría a una auténtica legitimidad política. Su contenido no sólo lo da una concepción política de la justicia, que la haría idónea para ser aceptable, sino que también está apoyada en verdades de aceptación general.

Se puede reforzar lo que se viene apuntando, si se tiene presente que esta idea de razón pública rawlsiana remite sólo a los principios y valores que fundamentarían y regularían las relaciones entre ciudadanos de una democracia, por lo mismo, con esta misma idea, se están preservando identidades, pertenencias y filiaciones que diferencian y hasta separan a los ciudadanos al interior de la misma organización social democrática. Y es que resulta primordial entender que la idea de la razón pública no critica ni ataca a ninguna doctrina particular, salvo si tal doctrina es incompatible con los fundamentos de la razón pública y de la sociedad.

En el modelo político de Rawls, dentro del concepto de justicia como imparcialidad, al adoptar unos principios de justicia⁷⁷, también se deben adoptar criterios de razón para aplicar esos principios. En conclusión, el contenido de la “razón pública” está dado por una concepción política de justicia, ambos tienen esencialmente los mismos fundamentos, son partes complementarias de un acuerdo. Lo importante del ideal de la “razón pública”, es que los ciudadanos han de conducir sus discusiones, sus diferencias... dentro de lo que consideran su concepción política, fundada ésta, en valores o principios que todos podrían razonablemente suscribir y defender.

Ahora bien, si los individuos en sociedad están profundamente divididos por sus doctrinas comprensibles particulares que los han definido desde siempre, ¿por qué deberían los ciudadanos al discutir las cuestiones políticas, acatar la razón pública y no a la verdad según la ven? Partir de este cuestionamiento que se comparte desde Rawls, es importante visualizar cual es el servicio que presta esta noción teórica de la razón pública con el ideal de la democracia.

Ha de ser claro que la idea de democrática para este filósofo, debe entenderse como ese momento en el que los ciudadanos ejercen ese poder último de la política, bajo la luz de unos principios e ideales que son justificables para todos. Ahora, para desarrollar mejor esta relación que existe entre razón pública y democracia, ó, ciudadanía democrática; Rawls recurre a la explicación de cómo debería entenderse el principio liberal de la *legitimidad* o qué debería entenderse por legitimidad en una teoría política liberal.

Si bien es cierto el poder político puede sentirse coercitivo, este es legítimo cuando corresponde al poder público; de hecho, así reafirma continuamente su legitimidad, y mejor aún, si este poder es coherente a una constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos de manera libre, igual o razonablemente podrían

⁷⁷Presentados en el Cap. 2, pág. 21 del presente texto monográfico.

suscribir, aún desde sus doctrinas, principios e ideales particulares. De aquí deviene una exigencia -de orden moral- a los individuos, que es condición para lograr en la práctica este ideal de la ciudadanía democrática: Rawls lo llama: *el deber de la civilidad*. Consiste en que los sujetos se ajusten y conduzcan su vida pública según el contenido de la razón pública, independientemente de sus particulares doctrinas comprensibles. En este sentido Rawls está considerando que, como seres racionales y razonables, los individuos están en la posibilidad de hacerlo, sobre todo si se es consciente que a la sociedad se entra al nacer, y en ella, ha de transcurrir la vida.

Siendo inevitable la vida social, o lo que es mejor, no siendo los sujetos libres de vivir con otros, lo más razonable es acatar unos términos para una vida en común, no sólo por favorecer la convivencia con los demás, sino para que aún en esa convivencia se puedan establecer, desarrollar y alcanzar los propios intereses, a los que es lógico, los individuos no renunciaran fácilmente por los demás. Aparece con Rawls la posibilidad de establecer uno de muchos términos posibles en común: la razón pública. Ahora, con su adhesión a la razón pública, los sujetos están cediendo y participando de un poder político, lo que desemboca en ciudadanos que se gobiernan así mismos, ya que el ideal de la razón pública se apoya en las mismas doctrinas particulares que profesan ellos como miembros de la sociedad.

Esto último que se acaba de anotar permite inferir que los ciudadanos suscriben la razón pública, no como resultado de un compromiso político, sino desde el interior de sus propias doctrinas razonables. Dejando claro que es perfectamente razonable prescindir de la verdad según se ve particularmente y ceñirse, en un acto razonable, a los fines a los que tiende la razón pública. Evidentemente entonces, aceptar la razón pública no es negación de lo individual, sino una abierta garantía de que lo individual podría también lograrse en medio de la colectividad, ya que de otro modo, las circunstancias de un estado de naturaleza serían el primer enemigo de cualquier interés o pretensión particular. Precisamente para reforzar la huida de un escenario así, la razón pública motiva la aparición de valores y derechos, libertades y

oportunidades sociales en un régimen democrático; así como también posibilita, adoptar las directrices o criterios para aplicar las normas de conducta según los elementos constitucionales que se hayan establecido.

Lo más importante que ha de ser subrayado hasta aquí, es que para concebir una garantía de equidad y de legitimidad política, se debe contemplar la diversidad de pensamientos e intereses presentes en la sociedad. Y de alguna manera, estos intereses deben estar presentes en el ejercicio de la autoridad política. Rawls así lo piensa cuando afirma (1995, p. 92) que: “(...) a las personas razonables no las motiva el bien general como tal, sino el deseo mismo de que hay un poder social en ellas, con el que pueden cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar”. Lo justo, lo legítimo entonces, será aquello socialmente aceptable, porque de uno u otro modo, ello coincide con los intereses que los ciudadanos persiguen individualmente.

Cuando se piensa en los alcances de este planteamiento teórico de la razón pública, se están considerando sus límites o dificultades; no obstante, John Rawls defiende su postulado afirmando que estos no son más que problemas aparentes, sobre todo si consideramos que la razón pública no tiene por qué dar respuesta específica a cada uno de los conflictos que surjan, sobre todo porque podrían llegar a ser innumerables, y no interferir estos, en elementos constitucionales esenciales que impidan el ejercicio de la justicia básica o justicia fundamental. Precisamente ésta, es la competencia de la razón pública, justicia que ayuda a jalonar la unidad de una sociedad que quiera permanecer bien ordenada.

En la interpretación equivocada de lo que es la razón pública, es donde radica el problema de su pertinencia, de sus alcances y de sus límites, de la idoneidad de este aporte conceptual, o de lo que con este concepto se pretende. De allí que la razón pública ha de ser correspondiente a una constitución, pues no hay mayor ley que ésta según Rawls. En conclusión, los límites de la razón pública no son los límites que pueden llegar a tener una ley o un estatuto, pues la razón pública es un

ideal que direcciona. Los límites es este ideal, son los límites de lo que los individuos están dispuestos a honrar y cumplir, cuando se concibe una idea como esta: el ideal de conducir los asuntos públicos y políticos en términos y valores comunes que podemos razonablemente esperar que los demás suscriban y acaten; es decir, la razón pública.

Ahora bien, la concepción de la razón pública implica más directamente a los ciudadanos cuando deliberan acerca de una determinada política, de la misma manera en que los miembros de los partidos políticos orientan a los grupos que los apoyan a través de su oratoria pública. Y es que es el uso de la palabra la que se abre como mecanismo y posibilidad en la conformación de las esencias, de la naturaleza y del contenido de ésta. En efecto, es el uso particular de la palabra lo que hace pública a la razón; de hecho, los argumentos por medio de los cuales esta razón se despliega, la hacen susceptible de ser reconocida por otros, quienes, en pie de igualdad, pueden reconocer los argumentos como válidos o razonables; ó, disentir de los mismos, en la medida en que no se les comprende como orientados al bien común, como quiera que este se entienda.

El desarrollo y/o progreso de tal ideal necesita entonces también de la disposición a escuchar lo que otros tengan que decir, y, estar dispuestos a aceptar los ajustes razonables a nuestros propios puntos de vista. Precisamente, en una sociedad, sus instituciones y gobierno deben estar abiertos al escrutinio público; por medio de esto, la sociedad civil acepta al gobierno, en tanto que éste cumpla con los [objetivos](#) que la sociedad [demanda](#). Es entonces la red de la comunicación la vía y la acción social por donde se desenvuelve y se puede lograr consolidar este ideal. Sin embargo, aunque es mucho lo que hace sugerente el trabajo de Rawls, desde su ejercicio práctico, sólo deja intuir como poder alcanzarlo y consolidarlo, quedando la noción que se viene exponiendo en puntos suspensivos.

Ha de quedar enfáticamente claro que al darse las personas una razón pública, esta misma los ha de implicar poderosamente en su obrar como ciudadanos; bien sea

cuando ejercen un servicio público, cuando deliberan acerca de determinada política; incluso, influye y orienta el modo en que estos han de votar en las elecciones, sobre todo cuando en cualquiera de los aspectos en mención, notan que se influyen las materias de la justicia elemental y/o de las esencias constitucionales. Como colectivo de personas razonables, la sociedad ha de forjarse una razón, un objeto, un fin que oriente sus acciones en conjunto, de allí que sea de carácter público. Por esto último, la deliberación de los argumentos es determinante alrededor de todo este tipo de materias, que deben por esencia, estar prestas y susceptibles al reconocimiento por parte de todos los ciudadanos.

Es el intercambio de argumentos el que abre la posibilidad para cualquier intento de justificación política y el que permite moldear colectivamente la razón o razones que orientan estos poderes que guían la vida misma y lo público. Precisamente, es en Jürgen Habermas donde los planteamientos iniciados con Rawls encuentran mejor afinidad, en relación a lo que se viene anotando. Con Habermas se propone que: esa racionalidad inherente al sujeto está ligada con el lenguaje del mismo, al tiempo que determina sus procesos de intersubjetividad o de interacción humana. El lenguaje, además de todo lo que éste implica, se privilegió en éste trabajo por su funcionalidad como mecanismo de integración social. Puede el lenguaje pensarse como medio integrador de la conciencia racional de las personas, y por ende, un medio legítimo para coordinar las acciones de los sujetos en sociedad; ó, en palabras de John Rawls, una razón pública, en la medida en que podría configurarse una ética y una política que nazca de los ciudadanos mismos.

Esta compatibilidad del pensamiento de Habermas en los planteamientos iniciados con Rawls se debe a la reivindicación que hace éste primero de la naturaleza de la razón. Efectivamente, al considerar Habermas que la razón moderna no expresa la totalidad de la razón humana, está sugiriendo que en la misma hay otras posibilidades, que devienen del carácter que tiene la razón de poner en tela de juicio los fines y medios que se le propongan. Esta capacidad que el alemán llama razón crítica implica la posibilidad de revisar, reflexionar y ampliar cualquier trabajo que se

le fije a la razón. Esta posibilidad crítica, que le ha ocultado la modernidad a la razón, es la que se puede dirigir al ámbito de la vida diaria. Se manifiesta como lenguaje y por lo mismo es llamada razón comunicativa.

Gracias al lenguaje, en el ejercicio de la razón comunicativa o dialógica, toda consideración puede ser susceptible, por la crítica, a la revisión de su fundamentación, con el fin de conquistar un elemento que ayude a cohesionar la vida común de las personas; este elemento es: el entendimiento: el primer y esencial objetivo de toda relación entre humanos. Entonces, el fin del lenguaje, del discurso, se aleja de lo que pueda ser mera discusión o mera contraversión de argumentos que se oponen unos a otros intentando imponer su verdad. Lograr una recíproca y auténtica comprensión es el fin de la acción dialógica que se despliega en el lenguaje. No se trata de imponer una única verdad, sino reconocer la razonabilidad⁷⁸ de la verdad propia o del otro, de cuyo ejercicio resulta el entenderse.

El entendimiento, según se entiende desde Habermas, juega un papel fundamental en la esfera social como escenario de la vida común de las personas, pues la posibilidad del entendimiento es sinónimo de acuerdo y concertación en lo político. Puede aprovecharse el entendimiento como fin de toda acción dialógica, y en el ámbito de lo social fundamentalmente, porque el entendimiento deja ver que existe otro tipo de racionalidad en el sujeto; y por ende, de este tipo de racionalidad devendrán otro tipo de acciones que trasciendan al ámbito social, público y político.

Este tipo de racionalidad de la que habla Habermas, debe entenderse básicamente como la disposición de los sujetos que, como capaces lenguaje, pueden por el mismo confrontar, revisar y ajustar lo que sea que se les esté presentando, para ser corregido o sustituido por otro de mayor validez en consistencia con un mejor o mejores argumentos. Esto quiere decir que el saber, una opinión, un principio fuere cual fuere...etc puede estar presto de ser criticado y hasta sustituido cuando se

⁷⁸Puede que el término no esté bien logrado. A lo que se hace referencia aquí, es que la fundamentación argumentativa es clave para reclamar la validez de un discurso ante otros sujetos.

encuentra abierto a los demás. De igual modo entonces, con esta noción de lo que es la racionalidad, se parte del supuesto de que nuestros saberes teórico y práctico son falibles -como ya se dijo- pues siempre serán objeto de revisión y de crítica en general por el devenir de los argumentos, que son en definitiva, fuente continua de corrección y de aprendizaje.

El valor de haber expuesto en este proyecto estas ideas del pensador alemán, radica en que las mismas invisten un uso práctico de carácter social con implicaciones políticas; esto es, pueden facilitar que los sujetos superen la radicalidad de las cosas que los separan, para unirlos en la objetividad de un acuerdo razonable para todos y racionalmente alcanzado en lo que el pensador alemán denomina acción comunicativa. Este acuerdo razonable, si se llevara a la esfera de lo público o lo político, sería la base de la objetividad del espacio común de la vida ciudadana: la política. Este acuerdo razonable, sería igualmente la razón de unos sujetos concretos pertenecientes a un mundo común de vida -llámese sociedad- que a su vez configura las acciones prácticas de su vida cotidiana en este escenario común.

Nótese que aquí hay un poderoso punto en común, que en el ejercicio expositivo que se hace puede ser complementario. La razón pública de Rawls es igualmente la razón de los ciudadanos que, en pie de igualdad, la han configurado en base a unos principios de justicia para que les dirija en el ejercicio de la política. Ahora, la razón comunicativa de Habermas, es un momento y condición común de las personas que les dispone, por el diálogo y el mejor argumento, a una racionalidad social que les permite individual y colectivamente ubicarse y desarrollarse como seres sociales; e, insertarse en una sociedad de modo libre.

Por qué no pensar que los planteamientos de uno y otro son complementarios, Rawls eleva su concepto de razón dentro del marco teórico de lo que ha sido su obra, mientras que en Habermas, la razón se despliega como acción en el lenguaje. Por un lado, la razón pública nos dice que ésta descansa en un consenso, pues es la razón de los ciudadanos que los orienta socialmente a sus fines; no obstante, no

específica cómo se logra tal consenso. Por otro lado, Habermas nos dice que el consenso es fruto de unas acciones comunicativas disputadas, que se sustentan en el ejercicio de la razón comunicativa de los sujetos. Este consenso demuestra cual es el objeto del dialogo; esto es: alcanzar una objetividad sobre la base razones que son mutuamente aceptables, razones que han de estar abiertas constantemente, pues por más que sean las que sostienen el consenso son siempre perfectibles, por los argumentos de todo aquel que pueda llegar a ser afectado por lo que pretende ser el acuerdo. Así el acuerdo ira reforzando una especie de universalidad, o como se dirá líneas más adelante, legitimidad.

Ahora se incorporan los dos elementos; lo que por el consenso -Habermas- se haya establecido como razón pública -Rawls-, por vía del dialogo -Habermas-, este consenso puede mover, ampliar o modificar las razones mutuamente aceptables que orientan lo político -Rawls-. Precisamente, partiendo del aporte de estos pensadores, hay que pensar la acción comunicativa del diálogo -Habermas- como el escenario permanente donde ha de desarrollarse la acción social política -Rawls- Valiéndose de las formas del diálogo como acción comunicativa que se da en un discurso organizado, coordinado y racionalmente disputado en argumentos, se puede conquistar una razón pública que: como fruto de un consenso, se puede calificar de legítimo; tanto por su fin, porque viene del asentimiento general, como por su medio; ya que se gestó dentro de unas condiciones ideales de habla que llevaron a dicho diálogo a estar protegido contra la represión y la desigualdad de quienes participaron en él.

Supóngase que la sociedad bien ordenada, que es arriba descrita por el pensador americano, pudiera lograrse desde la participación abierta de los ciudadanos en la definición de su concepto de justicia, eso daría una garantía más para que tal orden de justicia gozará de un reconocimiento público, de hecho, la cultura de la participación y de integración por obra del lenguaje que se pretende proponer desde Habermas; facilitaría que las instituciones de tal sociedad conforman un sistema de cooperación que redundara en beneficio de esa justicia públicamente reconocida.

Por lo mismo, por ser obra de la acción comunicativa de los ciudadanos, obedecerían los mismos a las instituciones a las que pertenecen, en tanto que no tendrían motivos para no considerarlas justas.

Vale destacar a modo de conclusión, otro aspecto notable en el que coinciden estos pensadores y que viene entrelazado con su noción de persona; esto es, cuando hacen referencia al sujeto, al ciudadano...etc, no están aludiendo a un individuo hipotético sino a aquella unidad social que está atravesada por su historia, sus circunstancias particulares y grupos a los que pertenece; situaciones que sin duda determinan fuertemente su vida, al haber aportado estos toda clase de principios y formas de comprensión, o lo que es lo mismo, un trasfondo cultural que se expresan como doctrinas comprensivas, según Rawls. Que el norteamericano reconozca y defienda la pluralidad social como el escenario desde el cual debe configurarse el fin de la política, esto es de la justicia, no sólo salvaguarda la libertad individual, sino que garantiza que la política que se ha hecho es legítima.

Ahora bien, Habermas no es para nada ajeno a esto que expone el norteamericano, también es consciente de que el ámbito de los discursos está totalmente abierto, y que en su participación en un diálogo racional, las personas están movidas igualmente por un mundo de vida, compuesto entre muchas cosas, por intereses particulares que los llevan a defender esta o aquella propuesta con esta o aquella razón. Intereses que sin duda pueden ser distintos en cada uno de los sujetos del diálogo y, en consecuencia, cada uno puede dar distintas razones en torno a la propuesta que con ocasión se esté discutiendo.

No obstante a lo anteriormente señalado, ambos pensadores también exponen argumentos que son contiguos frente a lo referido. Habermas por ejemplo, insiste que: como acción comunicativa, el diálogo o discurso racional tratará de superar las diferencias y distintas razones de interés hasta llegar a conjugarlas o alcanzar un entendimiento o acuerdo en torno a la verdad de un estado objetivo de cosas que puedan tener injerencia simétrica en todos. Rawls por su parte, establece que aún

ante las diferencias razonables que existen entre los sujetos, estas diferencias pueden llegar a ser la base de un consenso superpuesto entre los ciudadanos; consenso que pueda entrecruzarse más o menos coherentemente con sus doctrinas particulares.

Este consenso, que en su estilo y teoría tocan ambos pensadores, está lejos de ser la anulación de las libertades y particularidades de los sujetos. Se trata más bien de lograr un estado objetivo, una situación deseable de lo político donde las relaciones con el poder, los derechos y garantías de las personas se satisfagan eficientemente alrededor de la dirección que tome la política. Se logra así una innovación social, que posibilita la individualidad de los sujetos, porque sin dejar de ser ellos, sin coaccionarlos, pueden los mismos asentir, participar y transformar -por la argumentación comunicativa- la sociedad a la que pertenecen. De este modo, una sociedad que pueda moverse y direccionarse por consenso, manifiesta un tipo de legitimidad, pues no hay decisiones, imposiciones, normas, prácticas...etc. que estén por fuera de la voluntad razonada y expresada de las personas.

La razón pública es la razón de sus ciudadanos, su objeto es el bien público, el contenido de la misma, sus directrices, normas o razonamientos están constituidos por las directrices o razonamientos de las personas a las que representa, por lo mismo está muy cerca de ser sinónimo de legitimidad. Con esto último, se infiere una tesis que podría ser aplicable al desarrollo de las ideas de ambos pensadores⁷⁹: legitimidad es consenso: en el que intervienen y se convencen todos los sujetos bajo razones mutuamente aceptables y/o susceptibles de ser aceptables. Que se llegue a este consenso por vía de la acción razonada del diálogo -Habermas-; y, que este consenso sea la razón pública que oriente el fin que buscan alcanzar -Rawls- las personas que, se eligen un gobierno, para autoadministrarse la consecución de los logros planteados; es sin duda una manera de concebir la legitimidad política.

⁷⁹ Para Rawls (1999, p. 71) por ejemplo, el poder político es legítimo cuando es ejercido de acuerdo a una constitución, cuyos fundamentos pueden aceptar todos los ciudadanos como racionales y razonables que son.

La acepción liberal de legitimidad, a la que se deben estos pensadores, tiene que ver con aquella que estructura la autoridad política, es decir, con la manera en que el poder se ejerce correctamente sobre los ciudadanos, que han nacido en una sociedad concreta y en la que se entiende desarrollarán su ciclo vital completo. Ahora desde las ideas de Jürgen Habermas es válido afirmar que el concepto de legitimidad liberal puede quedar abierto, no sólo porque los individuos son los que la instituyen en el consenso y gozan de él, sino que también podrían intervenir por vía del diálogo; esto es, podrían modificarlo con ocasión de las más diversas circunstancias pero conservando la génesis de este, es decir, su conexión directa con el consenso. En otras palabras, legitimidad es también una verdad modificable pero compartida por todos, de hecho, el consenso es lo que la convierte en verdad

De aquí se sigue que ha de existir un compromiso individual de buscar comprometerse civilmente con todo el espectro de lo político, y mucho más, asumir el control de lo político desde esa condición de ciudadanía común a todos, participando del ejercicio de la fuerza del gobierno y propiciando espacios que estén dispuestos para ello. El teatro social es el escenario de la vida común, un escenario en el que el diálogo ha de ser privilegiado como espacio de participación política y de participación en la fuerza del estado. Obliga esto a los ciudadanos a estar preparados para justificar todas y cada una de sus decisiones, apoyándose en cada caso, en lo que consideraron fue una correcta interpretación de lo que ha de ser la razón pública. De aquí se desprende aquello a lo que hacía mención Rawls: que siempre hay que considerar todo argumento de justificación como un argumento que potencialmente debe dirigirse y ser razonable para los otros.

Si la legitimidad ha de consistir en el consenso de los gobernados, la razón pública como noción y como práctica interpersonal ha de permitir pensar y revisar la organización social. Como consenso legítimo, la razón pública debe ser el reflejo de un acuerdo libre e imparcial. Ahora, si lo que se es como sociedad política no satisface las expectativas de las mayorías, es porque la misma no es fruto de un

acuerdo libre e imparcial de los gobernados, precisamente, el disentimiento de lo que se es como sociedad política deviene del hecho de que la razón pública deviene de fuera de la sociedad misma, por ejemplo: de un poder mediático, de un sector social particular, de un tercero interno o externo entre la sociedad legítimamente representada y el gobierno. En tal caso, no sería una auténtica y legítima razón pública como se la considera desde el pensamiento de John Rawls y como ha de forjarse en ideas de Habermas.

Para que no se desvirtúe la noción rawlsiana, considérese también cual es el lugar que ocupa este concepto de la razón pública, si desde Habermas se pensará ésta razón en términos de una verdad pública. Se podría decir que tal sociedad se ha proveído de la facultad de autodeterminación de sus objetivos, por ende, de las bases de su sistema político, del papel que han de desempeñar sus instituciones fundamentales, de las modalidades de sus procesos y prácticas políticas, de sus proyectos de largo plazo y de las decisiones públicas de toda índole que eslabonaran su existencia en el tiempo.

Volver sobre tal revisión, implica retomar la noción de verdad habermasiana. Entonces, la verdad, de la auténtica y legítima razón pública se define por ser ella misma la expresión de un consenso, que es a su vez el resultado de ciertas condiciones formales de aceptabilidad racional en un discurso argumentativo. Recuérdese que en Habermas, sólo es verdadera una proposición en tanto es aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo. Es más, otra forma de expresar esta idea, es afirmar que sólo podemos considerar verdadera una proposición en la medida que cuente con buenos argumentos, tales que, puedan suscitar el asentimiento potencial de otros.

Finalmente, uno de los más interesantes aportes de Habermas se explica a través de la función integradora que cumple el lenguaje. Importante porque termina reforzando y redondeando el contexto de este proyecto. Según Habermas, en ese punto en donde se alcanzan las convicciones intersubjetivas, se ha forjado al mismo

tiempo un vínculo entre el hablante y el oyente; y viceversa. Si bien el primero debe tener razones para defender la verdad de lo que ha dicho, el segundo deberá tener otras tantas razones para haber acogido o aceptado como propias dichas verdades. Cada agente del discurso entonces está comprometido, ello se debe a que el lenguaje en el que se despliega toda acción comunicativa cumple una función específica que termina relacionando a los actores de la comunidad de hablantes.

Es importante a este respecto de la integración social, apuntar que en el uso comunicativo del lenguaje, la persona puede desarrollarse como sujeto social, es decir, mediante el lenguaje en acción comunicativa, el sujeto irá incorporando ciertos patrones cognitivos, lingüísticos e interactivos que le permitirán desarrollar su personalidad y las capacidades que lo habilitan para desempeñarse socialmente.

La integración intersubjetiva es la función más sobresaliente que desempeña el lenguaje, pues provoca una acción de integración que mueve a su vez la acción social de los sujetos, dado a que en el ejercicio de los discursos y en la dinámica de la argumentación, los agentes del diálogo terminan intercambiando razones y otras tantas ideas que se asientan en unos y otros formando una especie de conciencia colectiva. Este vínculo que se ha gestado, actúa como una fuerza que permite un tipo diferente de integración social, que aún es necesario explicar, sobre todo porque tal integración difiere de la integración institucionalizada.

Esta última, es una integración mecánica que se debe a una serie de valores compartidos, sustentados en tradiciones incuestionables. Aquí, sólo puede lograrse la integración por medio de la aceptación de ciertos principios normativos definidos, que no necesitan ser entendidos, sino asumidos como una costumbre. Por lo mismo, resultan ser prácticamente nulos los procesos de entendimiento mutuo. Por el contrario, en la integración basada en el mutuo entendimiento en torno al lenguaje, los sujetos se incorporan en el uso libre y espontáneo de su entender, pues se han gestado razones compartidas, que igual podrían ser razonables o convencer a cualquier posible participante en la comunicación. La característica

entonces de este tipo de integración, es el carácter potencialmente universal en el que puede darse el entendimiento mutuo entre los sujetos.

Es así como este pensador insiste en que, son los procesos discursivos de mutuo entendimiento, los que pueden introducir transformaciones en el orden social, pues estos procesos discursivos se consolidan en torno a las afinidades razonables de los individuos que se establecen por el lenguaje. Por ejemplo, entendidas desde este punto habermasiano, las normas sociales gozarían de autoridad, no porque se presenten a la conciencia como obligatorias, sino porque se les reconoce individualmente su validez, lo que pretenden, lo que defienden y lo que garantizan.

Es evidente que en este tipo de sociedades integradas por procesos de mutuo entendimiento, sus miembros reconozcan que los grupos o afiliaciones a las que pertenecen les permita el libre desenvolvimiento de su voluntad, es más, los sujetos son conscientes que desde su acción dialógica en la argumentación, podrían ajustar, mover y transformar la dirección del grupo colectivo al que pertenecen. Esto precisamente se debe a que las sociedades integradas comunicativamente, está abierta al cuestionamiento discursivo de valores y jerarquías que la sostienen, de hecho, como se explicaba, su normatividad descansa en un asentimiento compartido, lo que garantiza una legitimidad, en tanto no existe una autoridad incuestionable. Aquí, la génesis de la norma y de la dirección del poder se da en la comunicación.

Concebir una sociedad bajo esta percepción, es favorecer una idea teórica que mejor representa a las sociedades recientes, dotadas de una cultura racionalizada; es decir, quizá hoy las sociedades no son sólo el fruto de un cuerpo de prácticas y tradiciones incuestionables, sino que también están siendo atravesadas y consolidadas por un vínculo que se da en los actos de habla que intercambian los actores sociales. Es esa racionalización cultural, propia de estos últimos siglos, la que posibilita poderosamente que los procesos de entendimiento se conviertan en

el mecanismo principal de integración; validando así la legitimidad, de lo que como sociedad, se propongan como fin sus individuos.

Llega hasta aquí la presentación de los aportes teóricos que resultan de la exposición que se ha dado en los capítulos anteriores alrededor de estos autores, para entrar ahora, en una perspectiva práctica de los mismos aportes, que exalten el valor de lo expuesto en función a una comprensión prospectiva de las sociedades actuales. Qué son éstas, sino la amalgama de diferentes individualidades, qué sería del individuo, sino fuera por éstas que puede lograr el punto más alto en su desarrollo moral e ilustrado; esto es, de la justicia como suma bondad, y del mutuo entendimiento, como auténtica conquista de la razón.

Ahora, supóngase que existiera un organismo social colegiado, que representase y fuese la palabra de la sociedad. Que tal organismo⁸⁰, fuera la tribuna donde se expresan públicamente las razones de los ciudadanos; entendidas estas razones como bienes públicos a los que tiene derecho todo individuo integrante de una sociedad. Por lo tanto, sería este organismo desde donde surgirían y ampliarían las reformas a la razón pública, que bien podría manifestarse en una constitución, puesto que en ella, se encuentran las libertades y restricciones de los ciudadanos, como determinado también, el fin al que aspiran los individuos al incorporarse en sociedad.

Es así como debería darse la configuración y transformación social, como un asunto de diálogos en torno a razones y fines públicos; discursos abiertos a todos, pues a todos toca; accesibles a las diferencias, porque sería desconocerlas. Lo que se debe analizar de la razón pública y sus espacios de expresión es: si las limitantes que impone crean o restringen los principios políticos y sociales del individuo, ya que al propender por la libertad, implica que ésta se dé dentro de unos márgenes permisibles.

⁸⁰En las repúblicas constitucionales este papel lo desempeña una cámara como el congreso.

En este sentido de la libertad, Rawls se ubica en la tradición que considera la libertad como ese espacio regulado por normas, mientras que Habermas considera que: si bien la libertad está puesta en la posibilidad de autonomía, realmente esta autonomía radica en la posibilidad de participar en la creación de las mismas normas. Estas concepciones de libertad, están presentes allí por su herencia kantiana, que en definitiva convergen por procurar una autodeterminación colectiva.

Es pertinente señalar este rasgo común en ambos pensadores, ya que la cumbre de las posibilidades de razón y moral humana, son los elementos capaces de explicar el consentimiento individual de todos como ciudadanos, y entender con ello, una idea de política válida, o legítima para los mismos. Y es que en ambos pensadores, legitimidad política, no se puede entender desencadenada de una concepción liberal; donde los individuos, tanto en su esfera pública y privada, deben tener la garantía de que no obedecen a normas que repugnen a su conciencia.

En efecto, cuando se explora y comprende los alcances del concepto rawlsiano de la razón pública, se concluye que esta es la razón de los ciudadanos, pero ello quién lo garantiza. Con Habermas, se puede practicar y legitimar esta propuesta, en el amparo del derecho a la palabra, a participar por el discurso y el argumento a la fundamentación de las instituciones políticas, del objeto y fin de la política.

Bibliografía

- Adinolfi, G. (Enero de 2007). *Divergencias fundamentales en la filosofía de Habermas y Rawls*. España: Nómadas, 15, pp. 15-22.
- Ariza de Ávila, E. (2008). *Liberalismo, igualdad y democracia*. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Belardineli, S. (1991). *Teoría consensual de la verdad de Jürgen Habermas*. Italia: Anuario Filosófico, 24, pp. 115-123.
- Botero, J. y otros (2005). *El equilibrio reflexivo como método democrático*, en: *Con Rawls y contra Rawls*. Bogotá: Unibiblos.
- Freeman, S. (1999). *The idea of public reason revisited*. Chicago: Collected Papers.
- Elizalde, L. (1996). *¿Qué es la razón Comunicativa? Una síntesis del concepto de razón comunicativa de Jürgen Habermas*. España: Derecho y opinión, 3, pp. 453 - 466.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1998). *Reconciliación mediante el uso público de la razón*, en: *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona. Paidós.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*, vol I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*, vol II. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus.

Habermas, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.

Habermas, J. (1994). *Estudios y adiciones a la teoría de la acción comunicativa*. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

López, J.L. & López de Lizaga (Octubre de 2007). *Razón comunicativa y legitimidad política*. España: Universidad Complutense.

Maldonado, Alejandro. (6 de Julio de 2001). *Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. Algunas consideraciones acerca del uso público de la razón*. España: Signos filosóficos, núm. 6, pp. 211-240.

Pérez, A. (2012). *La Acción Comunicativa de Habermas*. Maracaibo – Venezuela: Revista de Filosofía, núm.70, pp. 31 - 50

Rawls, J. (1971). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge - Mass.: Harvard University Press.

Soto, R. (2010). *La configuración de lo justo en la teoría de John Rawls*. Pamplona. España: Universidad de Navarra.

Strawson, P. (1995). *Teorías de la verdad en el siglo XX*, pp. 85 - 95 en: *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós.

Teimil, I. (30 de Octubre de 2009). *Críticas de Habermas y Sandel a la concepción de ciudadano de Rawls*. España: Tesis, LXXXIII, pp. 1-10.

Vallespin, F. (21 de Marzo de 1995). Una filosofía política para nuestro tiempo: la obra de John Rawls, *Ciclo de Conferencias Sobre Sociología*. Llevadas a cabo en la Fundación Juan March de Madrid, España.